

دراسات سامية مقارنة

أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاون لسفر التكوين

عزة محمد سالم

تقديم

د. محمد عوني عبد الرؤوف

الناشر
مكتبة الآداب





كلية الآداب
قسم اللغات السامية

دراسات سامية مقارنة

أثر مناهج تفسير القرآن الكريم
في
تفسير الحاحام سعديا جاعون لسفر التكوين

عزة محمد سالم

تقديم

د. محمد عوني عبد الرؤوف

الناشر

مكتبة الآداب

٢٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت. ٢٢٩٠٠٨٦٨

رقم الإيداع: ٢٠٠٩/١١٤٧٤

ماس للطباعة

ت : ٢٣٥٩٤٥٩٤ - ٢٣٨٠٤٣٣١



﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴾

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

سورة النمل - آية ١٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بدأت العناية باللغات السامية بمصر منذ إنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٢٥ . ودعى الأساتذة المستشرقون للمحاضرة بالجامعة، فُدِّرست اللغتان العربية والسريانية بقسم اللغة العربية واللغات السامية بكلية الآداب جامعة الملك فؤاد، ثم خصص للغات السامية السامية والشرقية قسم خاص لدراستها بعد ذلك.

وقد اقتدت الجامعات المصرية بعد ذلك بالجامعة الأم، فقامت بتدريس اللغات السامية بأقسام اللغات العربية أو بأقسام اللغات الشرقية بها. وظلت العناية بهذه اللغات في الأعم الأغلب مقصورة على دراسة اللغتين العبرية (القديمة والحديثة)، والسريانية، ولا تحظى بمثل هذا الاهتمام ألا اللغة الحبشية في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ أن تعهد بها بالرعاية أستاذنا المرحوم دكتور مراد كامل. وقام بتدريسها بالقسم نفسه بعد ذلك أ.د/ عبد السميع محمد أحمد، عميد كلية الألسن الأسبق. ولم يكن ثمة عناية بتدريس اللغات السامية الأخرى ذات الأهمية بالنسبة للدراسات اللغوية المقارنة أو لتفسير النصوص الدينية، ومعرفة حضارة الأمم السامية مثل مجموعة اللغات الأكديّة.

ولما كانت كلية الألسن تحرص على تدريس اللغات التي تعين على الدراسات اللغوية المقارنة والتقابلية، حرصها على تدريس اللغات الحية، وتعرف الحضارات اللغوية المختلفة وثقافتها، فإنها سعت إلى إنشاء قسم اللغات السامية بالكلية، خدمة للغة العربية.

وقد استجابت الجامعة لطلب الكلية، فصدر القرار بالموافقة على إنشاء قسم اللغات السامية من مجلس الجامعة في أول يناير سنة ١٩٨٥، وكان عميد الألسن آنذاك أ.د/ عبد الرحمن شعيب. ويستمر التدريس بهذا القسم حتى الآن، إلا أننا حرصاً على زيادة الاهتمام بدراسة هذه اللغات، والتمكن منها قمنا بتقسيم هذا القسم إلى شعبتين: شعبة اللغة العبرية (القديمة والحديثة)، وشعبة اللغة الحبشية (الجعزية والأمهرية)، فضلاً عن دراسة اللغات السامية الأخرى في الشعبتين كليهما مثل اللغة الأكديّة واللغات

لسامية الغربية والنقوش العربية القديمة في شبه الجزيرة العربية. وترجع أهمية شعبة اللغة الحبشية إلى أنها إحدى اللغات المهمة بالقارة الأفريقية التي أنشأت الألسن قسماً آخر لتدريس بعض اللغات الإفريقية الأخرى مثل السواحلية والهاوسا.

وقد كثرت الرسائل الجامعية التي قدمت في هذا القسم، وتبين لنا أهمية هذه الدراسات الجامعة وجدتها، وأنها تثرى الثقافة العربية بتقديمها للقارئ العربي وتعريفه بحضارة هذه اللغات، ومن ثم عقدنا العزم على نشر بعض هذه الرسائل. في سلسلة من الإصدارات مستقبلاً إن شاء الله.

ونبدأ بإذن الله تعالى بنشر هذه الرسالة التي حصلت الطالبة/ عزة محمد سالم المعيدة بالقسم على درجة ماجستير الألسن من القسم وهي من الرسائل المتميزة التي حظيت منا جميعاً بالإشادة والثناء.

عنوان الرسالة: "أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاعون لسفر التكوين".

وقد حاولت الدراسة تبين أثر الثقافة العربية على الفكر اليهودي عند سعديا جاعون الذي اتصل اتصالاً وثيقاً بالفكر العربي، وتأثر به فيما قدم من مؤلفات يتضح فيها هذا التأثير، وساهم به في خصوبة الفكر اليهودي، وبناء نهضة فكرية بالأندلس.

وبعد فإننا نرجو أن تحظى هذه الدراسات بالقسم بإقامة جسر ثقافي بين التراث الحضاري عند الساميين، والمتعطين المثقفين العرب، وتطلعهم على فضل الفكر العربي أيضاً على الكثيرين من الساميين الذين نهلوا من ينابيعه.

والله الموفق وبه نستعين

أ.د/ محمد عوثي عبد الرؤوف

٢٣ / ٣ / ٢٠٠٩

شكرو وتقدير

تعد الدراسات المقارنة القائمة على الوقائع والدلائل العامل الأهم في دفع الدراسات الأكاديمية الفكرية واللغوية، ولا سيما بين العربية والعبرية من جهة وبين العربية وسائر اللغات السامية من جهة أخرى.

ومن أوضح الأمثلة على أثر الثقافة العربية، بكل مجالاتها على الفكر اليهودي، الحاخام سعديا جاون الذي اغترف من كل مجالات الفكر العربي في ذلك الوقت ليؤسس فكراً يهودياً عربياً، ساهم في بناء نهضة فكرية شاملة شهدها اليهود فيما بعد في الأندلس.

وقد حاولت من خلال صفحات هذا البحث أن أظهر هذا الأثر في أحد أعمال سعديا التفسيرية، وهو تفسيره لسفر التكوين. ولكن هذا العمل لم يكن ليتم لولا جهود مشرفي: الأستاذ الجليل الدكتور / محمد عوني عبد الرؤوف، الذي يكفيني شرفاً وضع اسمه على رسالتي، هذا إلى جانب نصائحه العلمية السديدة التي جعلتني أسير بالبحث في مساره الصحيح. كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذتي الدكتورة / إكرام عبد الله سكر، التي أولتني الكثير من الاهتمام والإرشاد وتحملت مشقة متابعتي خطوة بخطوة في البحث، حتى ظهر بين أيديكم في هذه الصورة. كما أمدتني بالعديد من المراجع التي أفدت منها كثيراً في هذا البحث.

كما أتوجه بجزيل الشكر للأستاذ الدكتور / صلاح صالح حسنين، الذي أفدت منه كثيراً في الفصل الخاص بدراسة لغة سعديا في التفسير فلم يبخل عليّ لا بالوقت ولا بالجهد في إرشادي في هذا الفصل.

كما أقدم جزيل شكري لعضوي لجنة المناقشة، اللذين تكبدا عناء قراءة البحث وتفحصه، ولذلك أرجو من الله أن أفيد من نصائحهما الجليلة، فأتقدم لأستاذتي الجليلة د/ سلوى ناظم بجزيل الشكر لقبولها مناقشة هذا البحث، والتي أفخر بأنني جلست

لأستمع لها طالبة في مرحلة الليسانس. كما أتقدم بخالص الشكر إلى أستاذي ومعلمي
د/ جمال أحمد الرفاعي الذي لا يكفيه شكر، والذي أكن له كل تقدير، فلولاه لما كان
هذا البحث، فهو صاحبُ فكرته، كما أن له من الجميل عليّ ما لا استطيعُ الوفاء به.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر لكل من ساعدني ومد لي يد العون في القسم،
وعلى رأسهم د/ منصور عبد الوهاب، و د/ نيرمين أحمد يسري.

وأخيراً كل الشكر لعائتي، وخاصة أبي وأمي العزيزين اللذين تحملا ما لا يمكن
تحمله مني حتى يتم هذا العمل، من سهر وتخفيف معاناة ومصاحبة في ذهابي وإيابي
لأى أمر يخص البحث، حفظهما الله لي.

ولكم جزيل الشكر

والله المستعان

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة :	١١
تمهيد :	١٧
الفصل الاول : أثر الثقافة العربية في لغة التفسير (تدويناً ولغة)	٣٧
الكتابة العربية اليهودية	٣٩
أولاً : الظواهر الكتابية	٤١
ثانياً : الظواهر الصوتية	٥٢
ثالثاً : الظواهر النحوية	٥٧
رابعاً : الظواهر الصرفية	٦٨
خامساً : السمات الأسلوبية التي ميزت كتابة سعديا	٧٢
سادساً : انعكاس ألفاظ الحضارة في لغة التفسير	٧٤
الفصل الثاني : مناهج التفسير عند اليهود والمسلمين	٩١
أولاً : التفسير في المصطلح اللغوي والدلالي	٩٣
ثانياً : مناهج التفسير الديني عند اليهود قبل فترة سعديا	١٠٠
ثالثاً : مناهج التفسير عند المسلمين في القرن العاشر الميلادي	١٠
الفصل الثالث : أثر مناهج تفسير القرآن في منهج سعديا التفسيري	٢٣
تمهيد	٢٥
أولاً : التأويل باعتبار المحكم والمتشابه	٣١
ثانياً : التأويل باعتبار الدلالات المجازية	٤٣
ثالثاً : التأويل باعتبار استقصاء وجوه الآية	٦٤
رابعاً : التأويل باعتبار دلالات العموم والخصوص	٦٩
خامساً : التأويل باعتبار المقاصد اللغوية للألفاظ	٧١
سادساً : التأويل اعتماداً على التركيب النحوي	٧٦

تابع الفهرس

الصفحة

الموضوع

١٧٩	الفصل الرابع : انعكاس قضايا الفكر العربي الإسلامي في تفسير سعديا
١٨١	أولاً : قضية المعرفة
١٩٥	ثانياً : الذات الإلهية وصفاتها
٢٠٦	ثالثاً : العدل الإلهي وحرية الإنسان
٢١٨	رابعاً : التجسيم والتنزيه
٢٢٥	خامساً : الخلق
٢٣٥	سادساً : النبوة
٢٤٧	سابعاً : الجدل الديني
٢٥١	الخاتمة :
٢٥٥	ثبت المصادر والمراجع :
٢٥٧	ثبت المصادر والمراجع العربية
٢٦٤	ثبت المصادر والمراجع العبرية
٢٦٧	ثبت المصادر والمراجع الأجنبية

مقدمة

تعد فترة العصر الوسيط، التي عاش فيها اليهود في ظل الخلافة الإسلامية متمتعين بمناخ الحرية والتسامح الديني، فاتحة عهد جديد في حياتهم الثقافية، خاصة تلك المتعلقة بالدراسات الدينية، حيث برز في تلك الفترة علماء من اليهود حاولوا النهوض بهذه الدراسات، وفي مقدمتهم سعديا جاعون الذي ارتبط ظهوره بتأسيس اتجاه جديد في تفاسير العهد القديم. وتمثل هذا الاتجاه في وضع أسس عقلية للعقيدة اليهودية تتوافق مع الوحي، وقد كان سعديا بهذا يسير على خطى علماء المسلمين الذين حاولوا في تلك الفترة تقديم تفاسير جديدة للقرآن وذلك بعد عهد الصحابة، لظهور علوم دينية ودنيوية لم تكن على عهدهم.

كما صاحب الاهتمام بتفسير العهد القديم، الانشغال بلغته ودراسة قواعده النحوية، محاكاة لاهتمام العرب بلغة القرآن الكريم ونحوه لتقديم تفسير للقرآن يعتمد على اللغة. وعلى الجانب الآخر وجه سعديا اهتمامه لدراسة لغة العهد القديم محاكياً بذلك القواعد التي وضعها العرب، والتي لم يجد غضاضة في محاكاتها للقراءة الشديدة بين اللغتين العربية والعبرية، فألف على سبيل المثال كتاب "פמרון לא' מלים בודדות" "تفسير السبعين لفظة المفردة" الذي يتناول شرحاً لسبعين لفظة وردت في العهد القديم لمرة واحدة.

ويعود الفضل لسعديا، بعد توجيه الاهتمام لتفسير العهد القديم ولغته، في إعادة المكانة المفقودة للعهد القديم واعتباره القدوة اللغوية والبلاغية التي يجب محاكاتها، بعد أن كان المشنا والتلمود مركز اهتمام كل حاخامات اليهود بالتعليق عليهما ودراسة ما جاء فيهما، وذلك جرياً على نسق ما فعله مفكرو الإسلام الذين جعلوا جل اهتمامهم إظهار المعجزة البلاغية والأدبية واللغوية للقرآن الكريم.

والمحفز لظهور هذا الاهتمام بتفسير العهد القديم، وفقاً لأسس عقلية تتوافق مع الوحي ودراسة لغته ورفعته إلى مصاف القدوة اللغوية والبلاغية، هو النقد الذي وجه في ذلك الحين إلى العهد القديم، حيث وجهت إليه اتهامات بالتحريف والتجسيم وتدخل الأيدي البشرية فيه، وما زاد من صعوبة الأمر أن هذا النقد جاء من داخل اليهود أنفسهم، مثل القبرانيين الذين رفضوا التلمود تماماً ودعوا إلى تقديم تفاسير جديدة للعهد القديم، و"حيوي البلخي" الملحد اليهودي الذي فنّد كل معجزات الأنبياء التي سجلها العهد القديم، ومن هنا كان الدور الأكبر لسعديا في هذه الفترة هو إثبات خلو العهد القديم من كل تحريف وتجسيم عن طريق إرساء دعائم جديدة لتفسيره، تفسيراً يوفق بين العقل والنقل، ويعتمد على التأويل العقلي المرتبط بالنص ولا يخرج عنه، بدلاً من التفسير الذي كان سائداً من قبل، الذي كان يعتمد على الخروج عن دائرة النص وسياقه.

ولم يقف الأمر بسعديا عند حد تقليد مناهج التفسير القرآنية، ولكن الأمر تعدى هذه الحدود إلى التزام المبادئ والآراء التي تبناها مفكرو الإسلام في بعض القضايا الفكرية. هذا فضلاً عن الأثر اللغوي للهجات العربية في لغة تفسيره.

فقد تأثر سعديا تأثراً كبيراً جداً بمذهب المعتزلة، ولكن هذا لا ينفي تأثره بفلسفة أرسطو وأفلاطون من خلال الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية، بل إن علمه بالفلسفة اليونانية لم يكن مباشراً عن طريق النصوص اليونانية المترجمة إلى العربية، وإنما كان من خلال تأثر المتكلمين المسلمين، خصوصاً المعتزلة. إن هذا الرأي يتأثر بسعديا بالمفكرين المسلمين بطريق مباشر وبالفلسفة اليونانية التي تم تعريبها بطريق غير مباشر، جاء بشهادة العديد من الباحثين اليهود وغير اليهود، وأولهم موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) الذي رأى أن أقوال الجاءونيم في التفسير لا يمكن فهمها إلا من خلال ربطها بالمصادر العربية (ص ١٤ من البحث). وكذلك شهادة محقق التفسير موشيه مردخاي تسوكر، الذي أشار في مقدمته للتفسير إلى هذا التأثير مع توضيح بعض جوانبه (من ص ٣٥ إلى ص ٦٩ من مقدمته). كما جاءت الباحثة رينا دروري، مؤلفة كتاب "ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית" (بداية الاتصال بين الأدب اليهودي والأدب العربي في القرن العاشر الميلادي) وسجلت في بحثها أن الأعمال الأدبية واللغوية التي كتبها اليهود في ذلك الوقت سواء سعديا أو القرائين، كانت متأثرة بالنهضة الأدبية التي شهدتها العرب في تلك الفترة، وأنه قبل ذلك لم تكن هناك أعمال أدبية يهودية ذات قيمة، بل إن التأثير امتد حتى وصل إلى نمط الكتابة واستعارة الأنماط الأدبية الموجودة لدى العرب في ذلك الوقت. ومن غير اليهود هناك المستشرق هاري ولفنسون الذي أشار تأثر آراء سعديا في بعض القضايا الفكرية، مثل قضية الخلق، التي استقاها من العرب (ج ٢، ص ٥١٠ من كتاب ولفنسون فلسفة المتكلمين). كما سنرى أن رأيه في بعض القضايا، مثل قضية النبوة، قد أبرز لها جانباً لم يكن موجوداً في العهد القديم متأثراً في ذلك بالفكر الإسلامي (انظر من ص ٢١٧-٢٢٧). كما أن د. سامي النشار ذكر في مقدمة كتابه (الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية) أن سعديا لم يكن أكثر من تلميذ صغير في مدرسة المعتزلة. وكذلك فإن سعديا لم يكن يتابع الحركة الثقافية بين العرب عن بعد ويأخذ منها فقط، بل كان داخلها وذلك بشهادة المسعودي (التبئية والأشراف ص ١١٣) إذ يقول "كان يحضر في مجلس الوزير علي بن عيسى وغيره من الوزراء والقضاة وأهل العلم لفصل ما بينهم".

فلا شك أن جهود سعديا في التفسير تستحق الدراسة والوقوف عليها، لأنها مجال من مجالات العطاء الذي تميزت به الحضارة العربية الإسلامية عن غيرها، وهو ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع للدراسة، فضلاً عن أسباب أخرى تجعلها الدراسة في النقاط الآتية:

- يعد سعديا خير ممثل للأثر العربي الإسلامي في تلك الفترة، فقد تأثر بالعلماء العرب في جميع المجالات في اللغة والشعر والتفسير والسديانات والفلسفة، وانعكس هذا في إنتاجه العلمي الغزير في مجالات الفكر الديني اليهودي والأدب واللغة.

- تتمثل أهمية سعديا في أنه كان صاحب أكبر أثر على الفكر اليهودي في تلك الفترة، لأنه من داخل المؤسسة الربانية الرسمية التي تتحكم بالطوائف اليهودية، ففي حين أن القرائين كانوا أسبق منه في التأثر بالفكر العربي الإسلامي، لم يكن تأثيرهم على الفكر اليهودي بحجم تأثير سعديا، نظراً لكونه من داخل السلطة الرسمية، فاستطاع من خلال منصبه أن يعزز الأثر الإسلامي والعربي ويقويه داخل الطوائف اليهودية. لذلك فسعديا يعتبر أول مفكر يهودي وحاخام من داخل المؤسسة الربانية يتلقي ويتفاعل مع التراث العربي الإسلامي خلال هذه الفترة.

- يعتبر سعديا حجر الأساس أو نقطة الانطلاق لبناء فكر يهودي شامل في جميع المجالات، وفتح الباب على مصراعيه أمام المفكرين اليهود حتى لا يهابوا التأثر بالثقافة العربية الإسلامية. فبدأ المفكرون اليهود ينهلون من التراث العربي الإسلامي على غير استحياء، فظهر فلاسفة يهود حقيقيون مثل موسى بن ميمون משה בן מימון وشعراء مثل ابن جبيرول שלמה בן גבירול (١٠٢٠-١٠٥٨م) وعلماء لغة مثل ابن جناح בן ינאי (٩٩٥-١٠٥٥م) وإبراهيم بن عزرا אברהם בן עזרא (١٠٩٢-١١٤٦م) وصدرت كتب متخصصة في كل مجال من هذه المجالات على حدة.

وتعود أهمية هذه الدراسة إلى أنها تتناول إنجازات سعديا في مجال التفسير للعهد القديم، والتي لم تتناولها الدراسات العربية السابقة بالتفصيل، واقتصرت على ما حققه من إنجازات في مجالات اللغة والترجمة والفلسفة. حيث يلقي التفسير الضوء على الفترة التي عاشها واحتدام الصراع بين طائفتي الربانيين والقرائين، وعلى القضايا الفكرية المثارة آنذاك في الفكر الإسلامي، وانعكاسها عليه، وتأثره بها، ومحاولته مناقشتها في ضوء نص العهد القديم. وكذلك يظهر كل الجوانب التي ألم بها سعديا من التراث العربي الإسلامي من مناهج تفسير ومذاهب فلسفية، بالإضافة إلى الجانب اللغوي، حيث ظهرت آثار اللهجات العربية في أعماله التي كتبها بالكتابة العربية اليهودية.

ونذكر على سبيل المثال لا الحصر من تلك الدراسات التي تناولت سعديا ونشاطه
الفكري بالدراسة:

- رسالة دكتوراه لـ د/ نازك إبراهيم عبد الفتاح لكتاب الأمانات والاعتقادات (אמנות ופיתוח)، وهي دراسة تعتمد على قراءة النص وفقا لوسائل اتساق النص التي حددها علم لغة النص، وهي بذلك تعد تطبيقا لمنهج حديث على نص قديم.
- دراسة تناولت ترجمة كتاب س.ل. سكوس "S.L.Skoss" الذي كتبه عن سعديا، قدمتها د/ سلوى ناظم في كتاب بعنوان "سعديا جاعون أقدم النحاة العبرانيين". وقد أضافت د/ سلوى إلى ترجمة سكوس وتعليقاته، التعليقات الخاصة بالأعلام الذين ذكرهم المؤلف بين ثنايا كتابه، وقامت بنقل كامل للفصلين الثالث والخامس من كتاب سعديا "כתב צחות הלשון" كتاب فصيح لغة العبرانيين" أو "كتاب اللغة"، من الحرف العبري إلى الحرف العربي. مع دراسة للفصلين، وتوضيح الأثر العربي فيهما بالإضافة إلى دراسة حول معجم سعديا "המאגן" "هاجرون" ضمن كتاب د.سلوى "المعاجم العبرية".
- رسالة ماجستير للباحث يحيى ذكري. عنوانها "سعديا جاعون متكلم وفيلسوفاً" يقوم فيها بدراسة الاتجاهات الفلسفية والكلامية لسعديا من خلال كتاب سعديا "الأمانات والاعتقادات"، ولكن دون ربطها بمصادرها العربية والإسلامية.
- دراسة د/ ميرابولياك للترجمات القرائية والتي قامت فيها بعقد مقارنة بين الشواهد من الترجمة القرائية للتوراة وترجمة سعديا من الناحية التركيبية واللغوية بالمقارنة مع المصدر العبري.
- دراسة قصيرة لد/ أحمد هويدي عن منهج سعديا في ترجمة التوراة ركز فيها على عرض تاريخ ترجمات العهد القديم، ثم تحليل نمط الترجمة وتحديد أشكالها وتأصيلها من خلال علامات لفظية أو تركيبية مع النصوص القرائية. بالإضافة إلى كتاب د/ أحمد هويدي "التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة" وبه عرض ما ورد في مقدمة تسوكر من تحليل ونقد لتفسير سعديا لسفر التكوين.
- رسالة دكتوراه قام بإعدادها الباحث السوري تمام الأيوبي عن مشكلات ترجمة سعديا جاعون للتوراة إلى اللغة العربية، وهي دراسة نصية لغوية مقارنة بين العربية والعبرية.

تتبع الدراسة المنهج الوصفي، وذلك من خلال عرض الفكرة والرأى الذى يقدمه سعديا في تفسيره للفقرة التوراتية وشرحها إذا كان بها جوانب غامضة، ولما كان موضوع الدراسة مقارناً فقد أفت من المنهج المقارن، وذلك من خلال ربط رأى سعديا برأى المفكر العربى الذى تأثر به سعديا واختاره دون الأفكار الأخرى، مع محاولة إظهار جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على تفسير سعديا جاعون لسفر التكوين الذى حققه موشيه مردخاى تسوكر، والصادر عام ١٩٨٤، من بيت مدراش الربانيين في أمريكا. وهى الطبعة الأولى والمتوفرة لدى لهذا الكتاب. والتفسير مدون بالكتابة العربية اليهودية، وهى كتابة الكلمات العربية بحروف عبرية، وهى الكتابة التى كان يستخدمها اليهود في العصر الوسيط.

وتسبق هذا التفسير مقدمة لمحقق التفسير موشيه تسوكر، ثم مقدمة سعديا للتفسير ونص التفسير، ثم الترجمة العبرية للتفسير، بالإضافة إلى خمسة ملاحق على النحو التالي:- جزء من مناقشة سعديا لفوائد السفر مستشهداً بقصة إبراهيم، والملحق الثاني من " ספר המבוא " كتاب التمييز" الخاص بسعديا، والملحق الخمسة الأخرى من تفسير الأحام صموئيل بن حفني، تلميذ سعديا، لقصة خروج إبراهيم، وأجزاء من مقدمة تفسيره.

وقد حرصت على نقل الشواهد المنقولة من تفسير سعديا إلى الحرف العربى، دون أى تدخل مني، إلا في بعض الكلمات التى خشيت أن يلتبس فيها الأمر على القارئ، أو الكلمات التى لاحظت بها أخطاء نحوية واضحة، وضعتها بين قوسين داخل متن النص.

وتنقسم الدراسة إلى أربعة فصول رئيسة يسبقها تمهيد قدمت به عرضاً موجزاً عن الأحوال الثقافية للعرب واليهود في ظل الحضارة العربية الإسلامية في القرن العاشر الميلادي، ودور سعديا في الحياة الثقافية اليهودية خلال القرن العاشر الميلادي، وملحق نقلت فيه مقدمة سعديا إلى الخط العربى، ثم خاتمة تلخص أهم نتائج البحث.

يعرض "الفصل الأول" أثر الثقافة العربية على سعديا (تدويناً ولغة) وينقسم

إلى: -مقدمة عن الكتابة العربية اليهودية

-أولاً: الظواهر الكتابية في كتابة سعديا

-ثانياً: الظواهر الصوتية

-ثالثاً: الظواهر النحوية

-رابعاً: الظواهر الصرفية

-خامساً: السمات الأسلوبية التي ميزت كتابة سعديا

-سادساً: انعكاس ألفاظ الحضارة في لغة التفسير

ويتناول "الفصل الثاني" مناهج التفسير عند اليهود قبل سعديا وعند المسلمين خلال تلك الفترة، وينقسم إلى:

أولاً: التفسير في المصطلح اللغوي والدلالي.

ثانياً: مناهج التفسير الديني عند اليهود قبل فترة سعديا.

ثالثاً: مناهج التفسير عند المسلمين في القرن العاشر الميلادي.

أما "الفصل الثالث" فيظهر بالدراسة التطبيقية الأثر العربي الإسلامي في تفسير سعديا لسفر التكوين. ويبدأ هذا الفصل بتمهيد يصف منهج سعديا في تفسير سفر التكوين من خلال المقدمة التي صُدر بها التفسير. وينقسم هذا الفصل إلى:

أولاً: التأويل باعتبار المحكم والمتشابه

ثانياً: التأويل باعتبار الدلالات المجازية

ثالثاً: التأويل باعتبار استقصاء وجوه الآية

رابعاً: التأويل باعتبار دلالات العموم والخصوص

خامساً: التأويل باعتبار المقاصد اللغوية للألفاظ

سادساً: التأويل اعتماداً على التركيب النحوي

والفصل الرابع يتناول القضايا الفكرية التي ناقشها سعديا وحاول إبراز موقفه

منها بين ثنايا التفسير، وهي:

أولاً: قضية المعرفة

ثانياً: الذات الإلهية وصفاتها

ثالثاً: العدل الإلهي وحرية الإنسان

رابعاً: التجسيم والتنزيه

خامساً: الخلق

سادساً: النبوة

سابعاً: الجدل الديني

تمهيد

أثمر العصر الوسيط تراثاً عربياً إسلامياً يشتمل تيارات فكرية وقيماً حضارية متنوعة، فقد جاء هذا التراث نتاجاً لتعايش وتفاعل شعوب من كافة الأجناس يعود أصلها إلى بيئات وخلفيات حضارية متنوعة.

فكان من نتيجة الحرية الفكرية التي عاشها أهل هذا العصر في ظل التسامح الإسلامي ظهور فرق دينية متعددة، مثل فرقة "المعتزلة"^١ التي ثارت على كل ما هو سلفي لا يعلى من قدر العقل وقدمت تفسيراً عقلانياً لآيات القرآن الكريم، وقالت إن الإنسان حر مختار صانع لأعماله وخالق لها على سبيل الحقيقة لا المجاز مع الربط بين الإيمان والعمل، أما أعظم إسهامات المعتزلة في الفكر الإسلامي على الإطلاق، فكان مجال التنزيه للذات الإلهية. وعلى الجانب الآخر كان يوجد "المجبرة"^٢ الذين تمسكوا بظاهر النص ورفضوا التأويل، وأدى ذلك لرفضهم حرية الإنسان في اختياره وفي أعماله.

١- المعتزلة: هي كما أجمعت كثير من المصادر العربية فرقة واصل بن عطاء السكندري الذي اختلف مع أستاذه حسن البصري حول مرتكب الكبيرة، فرأى الحسن أنه منافق ورأى واصل أنه فاسق وأنه في منزلة بين المنزلتين، أي في مرتبة وسط بين الكفر والإيمان. والوسط هو المكان والمذهب الذي اتخذته المعتزلة بين طائفتي الخوارج والمرجئة حول مرتكب الكبيرة، فالخوارج نراه كافراً والمرجئة نراه مؤمناً، وعلى هذا كانت أول قاعدة وضعها واصل هي المنزلة بين المنزلتين. وقد اعتبر بنو أمية المعتزلة من ضمن أعدائهم لتحكيمهم للعقل ورفضهم مبدأ الجبر الذي اتخذته بنو أمية مذهباً لهم، فنفت المعتزلة الشر عن الله وأثبتت قدرة العبد عليه. وهنا ظهر الجانب التوفيقي لدى المعتزلة بقولهم إن الإنسان حر مختار في جميع أفعاله خيرها وشرها لأنه لولا هذا لانتفت صفة العدل عن الله، لذلك أطلق عليهم لقب أهل العدل والتوحيد، والتوحيد لأنهم نفوا صفات الله وعدوا القول بها تعديداً. ولكن عصر ازدهارهم كان في العصر العباسي، وخاصة في عهد المأمون الذي يعد من مريدي أفكارهم. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي. ط. ٥. ج. ١. ١٩٨٥. ص ٦٣١، ونصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. المركز الثقافي العربي. ط. ٤. ١٩٩٨. ص ٣٠، ٣١.

٢- المجبرة: يعد معاوية بن سفيان أول من قال بالجبر، حيث قال إن ما يأتيه من أفعال بقضاء الله ليحمله عدراً لسياسة البطش والقهر التي ينتهجها، ثم فشى ذلك في ملوك بني أمية. وتري الجبرية أن الله قدر أولاً أفعال العباد، وأوحدها على يدي العبد بقدرته وحده، وكان من ذلك أن صارت قدرة العبد معطلة لا أثر لها مطلقاً. رسائل العدل والتوحيد للإمام الحسن البصري والإمام القاسم الرسي والقاضي عبد الجبار بن أحمد والشريف المرتضى. دراسة تحقيق د/ محمد عمارة. دار الهلال. ج. ١. ١٩٧١. ص ٤٦.

وهناك من اختاروا الوسطية، وهم "الأشاعرة"^١. وظهر من الجانب المضاد للتنزيه الذى مثله المعتزلة من شبهوا الله بصفات البشر، وهم من أطلق عليهم "المجسمة" و"المشبهة"^٢. وظهرت أيضاً فرق أخرى نشأت نتيجة للخلاف السياسي بين أئمة المسلمين حول الخلافة ما بين مؤيدي علي بن أبي طالب والخليفة عثمان بن عفان، وظهر لأول مرة مبدأ أحقية الخروج على الخليفة، وانقسام صحابة النبي "صلى الله عليه وسلم" حول من هو أحق بالخلافة، إلى أن أدت مهزلة التحكيم إلى ظهور الخوارج الذين ثاروا على علي بن أبي طالب لقبوله مبدأ التحكيم لأن ذلك يظهر أنهم ليسوا على حق، وظهرت أيضاً فرقة "الشيعة"^٣ الذين تشيعوا للإمام علي بن أبي طالب. ثم ظهرت فرقة أخرى ابتعدت عن هذا كله واختارت البعد عن الصراع الفكري والسياسي، ففصلت بين الإيمان والعمل، وقالت إن الإيمان لا يضر مع معصية وهم "المرجئة"^٤.

وجاء أيضاً من استبدلوا قوانين الكون وكليات العلم بالإشراق والحلول والاتحاد، وهم "أهل التصوف"^٥.

^١-الأشاعرة: هم أتباع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٨٧٤-٩٣٥م / ٢٧٠-٣٢٤هـ)، وكان في البداية ينتمي إلى فرقة المعتزلة، ثم انفصل عنها واتخذ موقفاً وسطاً بين عقلانية المعتزلة الصارمة والتمسك الحرفي الفقهي لأمثال أحمد بن حنبل. لذلك كانت أبرز الأفكار التي ميزت مذهبه الفكري مبدأ الكسب الذى يقول بأن الإنسان لا يخلق أعماله بل يكسبها، وهو موقف وسط بين الجبر الخالص والاختيار. آلان دي ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط. ترجمة أ.د مصطفى ماهر، دار شرقيات للنشر والتوزيع. ط١. ١٩٩٩. ص١٣٠.

^٢- المجسمة والمشبهة: وهم من يقولون إن البارئ جل ثناؤه له قدر من الأقدار، ومن أشهر أعلامهم هشام بن الحكم، الأشعري؛ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. صححه هلموت رينز. الهيئة العامة لقصور الثقافة. ط٤. ٢٠٠٠. ص٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٧.

^٣-الشيعة: هم من رأوا أن أحق الناس بالخلافة بعد الرسول "صلى الله عليه وسلم" العباس وعلي بن أبي طالب وأن علياً أولى من عباس، لأن النبي عين أماً معصوماً وهو عليّ الوصى، ولا يفرق بين عليّ والنبي (صلى الله عليه وسلم) إلا رتبة النبوة لذلك فمنهم من كفر أبا بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ووصل الخلو في بعض فرقهم لتأليه علي متأثرين بتعاليم مائى ومزدك وابن ديسان. ومن أشهر فرق الشيعة: الزيدية والإمامية والاثنا عشرية والإسماعيلية. أحمد أمين: فجر الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. ط١١. ١٩٧٥. ص٢٦٤-٢٧٨.

^٤- المرجئة: اتخذت هذه الفرقة الموقف المحايد من خلافت المسلمين، وأرجأت أمرهم ليوم القيامة، وغالى بعضهم في القول بأن الإيمان ما وفر في القلب، ولا يشترط أن يصدق عمل. أحمد أمين: فجر الإسلام. ص٢٧٩-٢٨٢.

^٥-التصوف: الصوفية اسم قديم وجد حتى قبل الإسلام، وكانت كلمة صوفي معروفة وشائعة للدلالة على الزهد في أوائل القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي). وقد اختلف العلماء في اشتقاق كلمة صوفي، فمنهم من رأى أنه من مادة الصوف لأنه اللباس الغالب على أهل هذه الفرقة، أو اسم لعابد في الجاهلية، أو قبيلة بدوية تدعى

ولذلك فإن من أهم الظواهر التي ميزت العصر العباسي ودلت على حرية الفكر فيه:
أ- ظهور الزنادقة^١، والزندقة في بعض معانيها تعني الشك والإلحاد اللذين دائماً ما
يقتربان بالبحث عن الحقائق العلمية التي يريدون إثباتها لتحقيق الإيمان، وقد أسهم في ظهور
هذه الطائفة الجدل الديني في تلك الفترة حول بعض المسائل الأساسية في الأديان. وكان من
مدى تفشي هذه الظاهرة أن قام المهدي بإنشاء هيئة علمية لمناظرتهم وتأليف كتب للرد
عليهم.^٢

ب- ما شهدته هذا العصر من امتزاج بين الثقافة العربية الإسلامية وثقافات الحضارات القديمة
الهندية والفارسية واليونانية، وكان لثقافات العالم القديم الهندية والفارسية واليونانية تأثيرها في
الثقافة العربية الإسلامية، فكان للثقافة الهندية تأثيرها في مجال الإلهيات والرياضيات والنجوم
والأدب، وكان لعقيدة تناسخ الأرواح أثر بالغ على بعض النصاري والمسلمين مثل أبي مسلم
الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي وبعض الفرق الإسلامية مثل الشيعة والمتصوفة.^٣

وكان للثقافة اليونانية أكبر الأثر على مدارس "الحرانيين" و"جنديسابور"^٤، فمدرسة
حاران تمثل أثرها الأكبر في مجال الرياضيات وعن طريقها عرف المسلمون الفلسفة اليونانية،

صوفة"، أو الصفاء، أو من كلمة "صوفيا" اليونانية بمعنى الحكيم. والتصوف في جوهره يقوم على أساسين:
(١) التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب. (٢) إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله. وظهر
تبار التصوف بين المسلمين كحركة روحانية في القرن الثامن الميلادي وكانت في بدايتها زهداً خالصاً، ثم
تطورت حتى اتخذت شكل التيار الحقيقي في القرن العاشر. وتعرضت المذاهب الصوفية في القرن العاشر
لإجراءات اضطهاد وقهر قاسية لأن أهل السنة ارتابوا فيها. ومن أبرز شهداء الصوفية أبو المغيث الحسين
بن منصور المعروف بالحلاج (٨٥٨-٩٢٢م). وأول من استخدم الاسم صوفي الجاحظ. آلان دي لبييرا:
فلسفة العصر الوسيط. ص ١٣٩. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة. الملحق. المؤسسة العربية للدراسات
والنشر. ١٩٩٦. ط ١. ص ٦٤-٦٧. الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون. الهيئة العامة
للقصور الثقافية. سلسلة الذخائر. ٨٥. ج ١. ص ٣٦٣-٣٦٦.

١- الزندقة: كثيراً ما يطلق لفظ الزنادقة على الشعراء نظراً لما اشتهر به بعضهم من فجور ومجون، مثل أبو
نواس وبشار بن برد، وكان أيضاً من الزنادقة من يعتنقون الإسلام ظاهرياً ويدينون بدين الفرس من مانيوية
وزرادشتية لانتشار حركة الموالى في العصر العباسي بهدف النيل من الإسلام مثل ابن المقفع وحمام عجرد.
أحمد أمين: ضحى الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. ط ٥. ١٩٥٦. ج ١. ص ١٦٤. عبد الرحمن بدوي: من
تاريخ الإلحاد في الإسلام. سينا للنشر. ط ١. ١٩٤٥. ط ٢. ١٩٩٣. ص ٣٥ - ص ٤٤.

٢- أحمد أمين: ضحى الإسلام. ص ١٦٤.

٣- المرجع السابق: ص ٢٤٩.

٤- هي المدارس التي أسسها السريان للترجمة من اليونانية إلى العربية بأمر من الخلفاء العباسيين مثل
مدرسة الرها ونصيبين ومدرسة جنديسابور ومدرسة قنسرين ومدرسة أنطاكية ومدرسة حران.

وترتب على هذا أن نسلحت كل من اليهودية والنصرانية والإسلام بسلاح المنطق اليوناني للجدل مع من يوجهون إليهم سهام النقد في عقيدتهم.

ولذلك نلمح الكثير من أثر منطق القياس الخاص بأرسطو في بعض مسائل الفقه في تفريعها وتنويعها ووضع المسائل المتشابهة تحت قاعدة واحدة وطرده أحكامها على ما لم يرد فيه حكم مأثور. ولكن لا بد من التنبيه إلى أن العرب لم يقفوا موقف الناقل فقط من كل هذه الثقافات، بل أخذوا وبنوا فلسفتهم الخاصة بناء على تعاليم دينهم.^١

كل هذه الفرق والتيارات لم تقتصر على ذاتها وعلى مريديها، بل أخذت تجاهد في الدعوة إلى مذهبها وبيان أنه الحق والرد على من يطعنون فيه، ونتج عن ذلك حركة نشاط هائلة لم تدع نوعاً من المذاهب والأديان واللغات والآداب يعيش وحده، بل لم تدع جزءاً من الأجزاء إلا مزجته بأجزاء أخرى. وهكذا لا نجد في هذا العصر ثقافة دينية أو دنيوية عاشت وحدها في عزلة عما حولها، بل كان الكل مؤثراً ومتأثراً وفاعلاً وقابلاً، وإن اختلفت فيما بينها في مقدار فاعليتها وانفعالها، ونواحي تأثيرها وتأثرها.

ج- ازدهار حركة الترجمة، حيث كان هذا العصر مشرق عصر الترجمات العظيم على أرض الإسلام، ويعود الفضل الأول في ازدهار الترجمة إلى الخليفة المنصور (٧٥٤-٧٧٥م/ ١٣٦-١٥٨هـ)، فقد قام المنصور بتأسيس مركز سياسي وفكري في بغداد، وتمت في عهده ترجمة الكثير من الكتب من اليونانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية. أما ازدهار الحقيقي لحركة الترجمة في العصر العباسي فأتى مع تولى المأمون (٨١٣-٨٣٣م/ ١٩٨-٢١٨هـ) لكرسي الخلافة، فقد بدأت في عصره الترجمة الحقة للنصوص، وخاصة النصوص الفلسفية نقلاً عن الثقافة اليونانية، حيث كان هذا المجال هو المجال الأكثر أهمية بالنسبة للمأمون، أما المنصور فقد اهتم بالترجمة في المجالات العلمية مثل الطب والفلك والرياضيات. ومن أجل هذا الغرض خصيصاً أنشأ المأمون "بيت الحكمة" الذي ضم كل مترجمي هذا العصر مثل محمد وأحمد والحسن بنو شاذان المنجم، والحجاج بن مطر ويحيى بن البطريق وقسطا بن لوقا وأبو بشر متى بن يونس وابن زرعة. أما أشهر مترجمي هذا العصر على الإطلاق فهو حنين ابن إسحاق (٨١٠-٨٧٣م/ ١٩٤-٢٦٤هـ) الذي وضع أسس منهج ترجمة يعتمد على الترجمة المنطلقة من المعنى الكلي للجملة متحررة من نحو اللغة الأصلية وخالصة من كل حرفية مخلة، والأمر الذي ساعده على ذلك أنه كان في الأساس فيلسوفاً. كذلك كان

^١ - أحمد أمين: صدى الإسلام. ص ٢٩١.

يوجد ثابت بن قرّة (٨٢٦-٩٠١م / ٢٠٠-٢٨٧هـ) الذي سار على نهج حنين وقدم منهجاً جديداً في الترجمة^١.

ومن أهم ما يميز هذه الحركة هو وجود أكثر من ترجمة للكتاب الواحد وبأسلوب مختلف عن أسلوب الترجمة الأخرى، ويرجع ذلك إلى أن الترجمة في ذلك العصر كانت تعود أدراجها إلى الأديرة المسيحية، التي كانت تعتبر آنذاك مراكز للترجمة. ومن أشهرها دير اليعاقبة ومدرسة جنديسابور، كما وجد لدى الطوائف الوثنية مراكز للترجمة، كان أشهرها مركز الحرائين الذي يعود إليه ثابت بن قرّة.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن العرب عندما سعوا لامتلاك الثقافة اليونانية عن طريق الترجمة، أثبتوا على مدى قرنين من الزمان أنهم أكثر إبداعاً من البيزنطيين، فهم لم يجلبوا مخطوطات لينسخوها فحسب، وإنما جلبوا المادة العلمية الأصلية لإنتاج أعمال جديدة أصلية. فقد أخذ العرب المسلمون يطورون هذا "التراث" حتى نهاية القرن العاشر الميلادي، فاحتكروا العمل الثقافي احتكاراً يوشك أن يكون كاملاً. فبينما كان الغرب اللاتيني، إذا نظرنا إليه من منظور الفلسفة، غارقاً في الظلمات، استطاعت الفلسفة أن تستأنف على أرض الإسلام مسارها السابق لتصنع هناك على أرض الإسلام تاريخها الخاص بها: تاريخاً إسلامياً بطبيعة الحال، ولكنه كان أيضاً بالتبعية تاريخاً مسيحياً ويهودياً أيضاً. وكذلك أظلت أرض الإسلام بظلمها فلسفات أخرى سواء وثنية، أو توحيدية: مسيحية ويهودية.

في ظل كل هذه التيارات والمذاهب عاش اليهود رعايا للخلفاء المسلمين، واختاروا بغداد لتكون لهم مركزاً اجتماعياً وثقافياً، نظراً لأنها كانت حينذاك عاصمة الخلافة العباسية والمركز الثقافي للمسلمين^٢.

وقد تمتع اليهود في هذه الفترة بأكبر قدر ممكن من الحرية شأنهم في ذلك شأن كافة الأقليات الأخرى، يكفي أن نذكر من مظاهر تلك الحرية أن الخليفة المقتدر في عام (٩٢٣م-٣١١هـ) أصدر كتاباً في المواريث أمر فيه بأن ترد تركة من مات من أهل الذمة إلى أهل ملته، كما كانت الخلافة تدافع عنهم وترفع عنهم الظلم^٣.

ومن جهة العمل فتحت كل أبواب المهن أمام اليهود ولكنهم اختاروا مهناً محددة، نحو الصيرفة والتجارة. وكان منهم أصحاب الضياع والأطباء والكتبة، وعلى الجانب الديني كانت

^١-ألان دي ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط. ص ١١٤-١١٧

^٢- زאב חומסקי : הלשון העברית כדרכי המפתחות. הוצאת ראובן-ירושלים. מהדורה שלישית. עמ" 193.

^٣- آدم منز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. نقله للعربية محمد عبد الهادي أبو ريده. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ط ٢. ١٩٤٧، ص ٤٦.

حياة النمي عند أبي حنيفة وابن حنبل مثلاً تكافىء حياة المسلم وديته دية المسلم. ولم تكن هيئات الحكم الإسلامية تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة، بل كان يبلغ من بعض الخلفاء أن يحضروا مواعدهم وأعيادهم ويأمرؤا بحمايتهم.^١

وكان أهل الذمة، بحكم ما كانوا يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم ومن حمايتهم لهم، يدفعون الجزية، كل واحد منهم بحسب قدرته. وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة الدفاع الوطني، كل واحد منهم يدفعها بحسب قدرته، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح ولا يدفعها ذوو العاهات ولا المترهبون وأهل الصوامع. وقد أمرت الشريعة الإسلامية بعدم القسوة في تحصيلها، فقد نهى الإسلام عن اتباع الأساليب القديمة القاسية من تعذيب أو تكليف أصحابها ما لا يطيقون.^٢

وكان لهذه الحرية الاجتماعية والاقتصادية المنتعشة أثرها على الجانب الثقافي عند اليهود، فخرج اليهود عن عزلتهم الثقافية التي فرضوها هم على أنفسهم حيث كانوا يقتصرون في ثقافتهم على تعلم التوراة والتلمود، حيث تعقد جلسات دراسية مهمتها الإفتاء وإصدار التشريعات^٣، وإلقاء القصص والمواعظ الأخلاقية المستقاة من التوراة والتلمود.^٤

ولكن مع ظهور علم الكلام الذي يعد في جوهره علم جدلي هدفه الدفاع عن أصول الدين، أصبحت الكتب الدينية موضوعاً للدراسة العلمية النقدية، فبدأ الكثير من علماء المسلمين يوجهون نقدهم للنص التوراتي وما فيه من تناقضات^٥، مما أوقع حاخامات اليهود في أزمة حقيقية على الصعيد الخارجي والداخلي في آن واحد، فعلى الصعيد الخارجي ألف الكثير من علماء المسلمين كتباً لنقد التوراة والتلمود، في حين أنه على الصعيد الداخلي بدأت تظهر حركات يهودية مناهضة لحاخامات التلمود، فظهر من يدعون أنهم المسيح المنتظر أمثال أبي عيسى الأصفهاني^٦.

^١ - آدم منز: الحضارة الإسلامية، ص ٥٢-٥٣.

^٢ - المرجع السابق: ص ٥٤.

^٣ - مناهم كדם: מרכזים יהודים בימי הביניים . תל אביב . אור עם . 1987 . עמ" 20.

^٤ - ש. י. טשרנא: תולדות החנוך בישראל בתקופת גאוני בבל. החקופה. 20. ורשה. 1924. עמ" 251.

^٥ - زلمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم . ترجمة د/ أحمد محمود هويدي . المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة . ص ٢٠٠٠ . ص ٤١-٤٤.

^٦ - חיים הלל בן ששון: פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים. תל אביב. הוצאת ספרים עם עובד. 1969. עמ" 156.

ولكن الخطر الأكبر الذي هدد سلطة حاخامات التلمود، كان ظهور الملحد اليهودي "حيوي البلخي" و"فرقة القرائين".^١

فقد ظهر حيوي البلخي^٢ في القرن التاسع، وتعود خطورته إلى أنه وجه نقده للتوراة نفسها، حيث ألف كتاباً أورد فيه كل التناقضات التي توجد في التوراة وقام بتنفيذها مثل معجزات الأنبياء.^٣

ولكن الطامة الكبرى لليهودية في هذا الوقت جاءت بظهور فرقة القرائين حيث تمتعت بمنهج فكري منظم وواضح، على العكس من الحركات السابقة التي لم تكن أكثر من ضلال لأزمات روحية شهدتها اليهودية في هذا العصر.

وتمثلت المشكلة في أن حاخامات التلمود ادعوا أن موسى قد تلقى توراتين: الأولى التوراة المكتوبة (תורה שבכתב) وهي العهد القديم، والثانية هي التوراة الشفوية (תורה שבעל פה) وهي التلمود في محاولة لمنحه مكانة مقدسة تعادل مكانة العهد القديم.^٤ ثم جاء القراءون ورفضوا التلمود (الشريعة الشفوية)، وهو الكتاب الذي تجمع عليه الشتات اليهودي في ذلك الوقت، واعترفوا بالعهد القديم (التوراة المكتوبة) فقط لأنه هو الذي أوحى به الله إلى موسى. أما التلمود فلم ينزل على موسى في جبل سيناء، بل هو من صنع بشر عاديين، لذلك يخضع

^١- القراءون: مشتقة من الفعل العبري קרא، ولكن هناك من أرجعها إلى كلمة מקרא أي العهد القديم، وذلك لإيمانهم بالتوراة المكتوبة فقط دون التوراة الشفوية المتمثلة في التلمود. وهناك من يطلق عليهم اسم العنانية نسبة إلى مؤسسها عنان بن داود. وذهب بعض العلماء إلى أن اسمهم يعني الدعاة والمبشرين أي من يدعون للإيمان بالدين الجديد ومفسري العهد القديم وفقاً للمعنى الحرفي. אילה ליונשטם: משקלו של השם קראי. לשוננו. 38. 1974. למ" 182. الشهرستاني: الملل والنحل. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. مؤسسة الحلبي للطبع والنشر. القاهرة. ج٢-ص٢٠.

^٢ - يعود أصله إلى مدينة بلخ في أفغانستان، ظهر في القرن التاسع الميلادي، ورغم أنه لم يتبق شيء مما ألفه ولكن عرف فكره من المؤلفات التي تصدت لهذا الفكر، فقد وجه سهاماً قاتلة للتوراة بوجه خاص وللعهد القديم بوجه عام، مثل سؤاله عما إذا كان الرب يعرف كل شيء، فلماذا سأل آدم أين أنت عندما كان في الجنة، ولماذا اختار بني إسرائيل من بين كل الشعوب؟ هذا بالإضافة إلى التناقضات التي أشار إليها في التوراة مثل تكذيبه لمعجزات الأنبياء مثل معجزة موسى في شق البحر. وأن الرب هو من غرز الشر في الإنسان وظلمه، وحبب إليه القتل وتعطش الدم، كما فند كل قوانين النجاسة والطهارة، وعاب على العهد القديم التجسيم الذي زخر به ورأى أن المعجزات من فعل الطبيعة. בן ששון، פרקים בחולדות היהודים בימי הביניים. למ" 158.

^٣ - المرجع السابق: למ" 159.

^٤ - מנחם קדם: מרכזים יהודים. למ" 21.

لمعيار الصواب والخطأ^١. والدليل الذي قدمه القراءون للتأكيد على عدم قدسية التلمود هو تناقض الآراء به، في حين أنه لو كان وحياً لكان متوافقاً ومتناسقاً^٢.

وقد زاد نشاط تلك الفرقة بشكل ملحوظ في القرن العاشر وأصبح لديهم مؤلفات عديدة في مجال تفسير التوراة والتشريع واللغة، متأثرين بعلماء العرب في هذه المجالات^٣. أما أكثر المذاهب الإسلامية تأثيراً على القرائين فهو مذهب المعتزلة^٤، حتى أطلق عليهم معتزلة اليهود، وذلك لتأثرهم الشديد بهم في فتح باب القياس والاجتهاد مع النص الديني^٥.

وأمام كل هذه الهجمات النقدية لم يستطع حاخامات التلمود الوقوف دون أي رد فعل فبدأوا في البحث عن سبل للرد على الملحدين والمشككين والفرق المعارضة، وكان هذا السبيل هو علم الكلام الجدلي الإسلامي، الذي ظهر ودخل للمؤسسة الرسمية لليهود من خلال سعديا وتغلغل لدى الفرق المعارضة عن طريق القرائين^٦. فقد كان علم الكلام الذي تبنته المعتزلة هو الاتجاه الفكري السائد في هذا العصر لكونه لا يتعارض مع ما يقره العقل وما جاء في القرآن، وما فتحه هذا الاتجاه للدخول في بحث الذات الإلهية والعدل الإلهي وحرية الإنسان^٧.

١- محمد الهواري: الاختلافات بين القرائين والريبانين في ضوء أوراق الجيزا . دار الزمراء للنشر. القاهرة . ١٩٩٤. ص ٤٩.

٢- المرجع السابق: ص ٤٩، ٥٠.

٣-رينه دروري؛ ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית. הוצאת הקיבוץ המאוחד. תל אביב. ١٩٨٨. עמ' ٣٨-١٠٦.

٤- צבי גרץ؛ דברי ימי ישראל . הוצאת אחי ספר. ורשה. ١٩٣٠. כך שלישי . עמ' ٢٠٦.

والمسعودي:التبیه والأشراف. دار صادر. بيروت. د.ت. ص ١١٢-١١٩.

٥- محمد جلاء إدريس: التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. مكتبة مدبولي. ص ٧٧، ٨٤.

٦- يرى الجاحظ أنه لم تكن هناك فلسفة يهودية، لأن اليهود يعتبرون أن النظر في الفلسفة كفر، والكلام في الدين بدعة ومجلبة لكل شبهة، وأنه لا علم إلا ما كان في التوراة وكتب الأنبياء. ولكن تجدر الإشارة إلى أن الجاحظ توفي عام ٢٥٥هـ، أي قبل ظهور سعديا، فهو أول من حاول فلسفة العقائد اليهودية لتبرير العقائد اليهودية تبريراً نظرياً ولكنه لم يكن أكثر من تلميذ صغير للمعتزلة. على سامي النشار: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية. منشأة دار المعارف. الإسكندرية. ط ١. ١٩٧٢. المقدمة.

٧- يقول ابن ميمون: " أما هذا النزير اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاونيين وعند القرائين فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام... وأنه لما كانت أول فرقة ظهرت بين المتكلمين المسلمين هي فرقة المعتزلة أخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا: (موسى بن ميمون - دلالة الحائرين. Jerusalem, -ed.I.,loc. ١٩٣٠، ١٩٣١. ج ١. فصل ٧١، ص ١٢٢).

لقد فرضت معطيات فكر هذا العصر إعادة هيكلة أسس الإيمان، وبناءها على أساس من البديهيات والمنطقيات التي يقرها العقل، ومحاولة إثبات وجود الله حتى بدون رسالة نبوية عن طريق العقل الذي يوصل إلى الحقيقة نفسها التي يوصل إليها النبي.

وقد تركت محاولة فلاسفة العرب التوفيق بين الوحي والعقل، تأثيرها على فلاسفة اليهود، فحاولوا المواءمة بين الوحي والعقل والابتعاد عن الأفكار الفلسفية الخالصة البعيدة عن مضمون الدين، فكانت كل المحاولات الفلسفية اليهودية في هذه الفترة تهدف إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ومحاولة تطهير مفهوم الألوهية والسمو به عن الجسمانية والمادية.^١

في ظل كل هذه الظروف والمستجدات، جاء سعديا ليحقق هذا التوفيق بين العقل والوحي، متأثراً بكل مجالات الفكر العربي في ذلك الوقت، كما سيظهر من سرد أعماله.

وقد ولد سعدياً^٢ بن يوسف الفيومي (٨٨٢ - ٩٤٢م)، في قرية "أبو صوير" بمحافظة الفيوم بمصر، وقد اشتهر سعدياً باسم آخر وهو سعيد، وهو الاسم المقابل لاسم سعيد في العربية حيث يوافق في الجرس الصوتي. وقد ورد اسم سعيد في مقدمة تفسيره لسفر الأمثال حيث ورد قول: "هذا تفسير الأمثال لمعلمنا سعيد الفيومي"^٣.

وقد استخدم ابن النديم التسميتين سعيد وسعدياً.^٤ حيث يذكر المسعودي أنه كان من عادة اليهود في ذلك العصر التسمية باسمين، اسم يهودي، والآخر عربي ينادى به في البيئة

^١ - كولات سيراكس؛ הגות פילוסופיות בימי הביניים . הוצאת בית כתר . ירושלים . ١٩٧٥ . עמ' ٧ -

^{١٠} . ولذلك تميزت محاولة سعديا الفلسفية، حيث كانت كل المحاولات التي جاءت قبله بعيدة عن الدين منفصلة عنه ولم يكتب لها الانتشار، مثل فيلون (١٠ ق.م - ٥٠ م) الذي تميزت محاولته الفلسفية بالجوء إلى الاتجاه الرمزي، بل إن البعض عدّه أول فيلسوف مسيحي لا يهودي (المزيد راجع: إميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الأسكندري. ترجمة: د/عبد الحليم النجار، د/محمد يوسف موسى. مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٩٥٤. وكذلك هناك داود المقمس (٨٩٠ - ٨٢٠ م) وإسحاق الإسرائيلي (٨٥٠ - ٩٥٠ م) انظر: يצחק יודיוס גוטמן؛ הפילוסופיה של היהודים. מוסד ביאליק. ירושלים. מהדורה שנית. ١٩٥٣ . עמ' ٧٤ - ٨٤ - ٨٣.

^٢ - سعديا مشتق من الفعل العبري שלעל بمعنى عاوى، وأضيف إليه اللاحقة الياء والهاء، التي تدل على اسم الرب ليصبح معنى الاسم "المؤيد من قبل الرب"، مثل ישעיהו - يرميا.

^٣ - سعديا جاعون بن يوسف الفيومي: تفسير سفر الأمثال وشرحه. وهو كتاب طلب الحكمة. صححه يوسف ديرنبورج. ١٨٩٤. ص ١.

^٤ - ابن النديم: الفهرست. تحقيق يوسف على الطويل. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط ١. ١٩٩٦ . ص ٣٧.

العربية الإسلامية، "قأبو كثير يحيى بن زكريا" هو الاسم العربي "لعلى بن يهودا".¹
ثم انتقل سعديا إلى فلسطين واستقر في حلب، والأرجح أن سبب انتقاله إلى سوريا هو
رغبته في تلقى العلم على يد النحوي والفيلسوف "أبي كثير يحيى بن زكريا" واستقر بها من
عام ٩١٥ م - إلى عام ٩٢٠.²

في عام ٩٢٢ م انتقل سعديا إلى بغداد، التي كانت في ذلك الحين عاصمة الخلافة
الإسلامية ومركز الثقافة والعلم للمسلمين وكافة الفرق، كما كانت دائرة الصراع بين أحبار
اليهود والقرائين، هذا فضلاً عن كونها مركز الدراسات التلمودية في ذلك الحين، حيث عاش
سعديا في عصر الخليفة العباسي "المقتدر بالله" الذي يعد عصره وعصر ابنه "الراضي"
"العصر الذهبي لليهود".³

وقد بدأ سعديا إبداعه وأخذت شهرته تزداد مع وصوله إلى بغداد، فرغم أن سعديا
كانت له مؤلفات ذات قيمة عندما كان في مصر، فإنه لم يعرف بوصفه مؤلفاً وعالماً إلا عند
وصوله إلى بغداد وانضمامه إلى طائفة الربانيين.⁴ وقد التحم معهم في صراعهم ضد "أهارون
بن مائير" رئيس مدرسة القدس في ذلك الحين، وتركز هذا الصراع حول تحديد مواعيد
الأعياد والتقويم اليهودي، لأن "ابن مائير" أعلن عام (٩٢١ م) أن التقويم اليهودي الذي
تصدره مدرسة العراق خاطئ، محاولاً بذلك تأكيد أهمية المركز الفلسطيني في مقابل المركز
العراقي.⁵

ومنذ ذلك الحين تم اعتبار سعديا المرجعية الأساسية في تحديد التقويم اليهودي، وقد
تمكن سعديا من الوصول إلى منصب رئيس مدرسة سورا، الذي كان منصباً قاصراً على

١- المسعودي: التنبيه والأشراف، ص ١١٣. وقد عاش في النصف الثاني من القرن التاسع وأوائل القرن
العاشر.

٢- האנציקלופדיה העברית: ירושלים. תל אביב. 1967. כרך 2. עמ' 197.

٣- عطيه القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. القاهرة. ١٩٧٨. ص ٩٦.

٤- Fishman: Judica- keter Publishing House- Jerusalem- Vol 14- 1972- P: 543 J.L.

٥- الربانيون: في العربية جمع كلمة رباني وتشير هذه الكلمة إلى حكماء التلمود وفقهائهم. ويقابلها في
العبرية كلمة "רבנים"، وهي جمع كلمة רב، يستخدم الاسم ربانيم للإشارة إلى اليهود الذين يؤمنون بالتوراة
المكتوبة والشفوية معاً للتمييز بينهم وبين غيرهم من اليهود القرائين الذين يؤمنون بالتوراة المكتوبة فقط.
ونرجع أصول الربانيين إلى فترة عزرا الكاتب (ص.م)، حيث شهدت هذه الفترة بداية تكون الجماعات التي
أسهمت في تشكيل الفكر الرباني. ويعد الربانيون هم السلطة الرسمية منذ الأزل وحتى الآن، وكانت الربانية
وما زالت هي الموجه للطوائف اليهودية في كل أمورها الدينية والدنيوية، وممثلها أمام السلطات الحاكمة في
بلاد الشتات. Judica, Vol: 13. P: 1445.

٦- Louis Finelstein: Rab Saadia Gaon-Studies in his honor- Jews Theological
Seminary of America- 1944- P:59.

عائلة الجاهونيم، وذلك بفضل معاونة بعض أثرياء اليهود مثل "سهل بن نظير"، بالإضافة إلى ترشيح "دافيد بن زكاي" "דָּאָוִד בֶּן זְכַאי" رئيس الجالوت اليهودي¹ في العراق له، لتولى منصب رئيس مدرسة سورا في العراق رغم أنه لا ينحدر من عائلة جاهونيم.²

وكانت مدرسة سورا تعاني في ذلك الوقت من تدنى مكانتها بين الأوساط اليهودية، ولكن مع ظهور سعديا وتولييه رئاستها عادت إلى مدرسة سورا مكانتها المفقودة، وذلك للإنجازات التي حققها سعديا في ذلك الوقت، مثل انتصاره على "ابن مائير"، وتصديه لهجمات الملحدين من أمثال "حيوى البلخي" والفرق المعارضة مثل "القرائين".

لكن ما لبث أن نشب خلاف بينه وبين دافيد بن زكاي رئيس الجالوت بسبب فتوى تشريعية أصدرها سعديا اعترض عليها بن زكاي وانضم إليه "كوهين صودق" رئيس مدرسة "بومبادثيا" وأيد رأي بن زكاي في الفتوى، وانضم إليهم الثرى اليهودي "أهارون بن يوسف سرجادوا"، الذي كان يكره سعديا لأسباب غير معلومة. وقام بن زكاي بعزل سعديا من منصبه لكن سعديا لم يمتثل للأمر والتف حوله طلبة المدرسة التي يرأسها وأثرياء اليهود، وانتصر سعديا عليهم، ولكن عندما اشتد الصراع بينهم حسم الخليفة الخلاف لصالح رئيس الجالوت، بالإضافة إلى أنهم خلال تلك الفترة ألفوا كتب سب وقذف في حق سعديا، لذلك اضطر سعديا للتنازل عن منصبه والاعتكاف في المنزل.³ وخلال هذه الفترة لم يتوقف نشاط سعديا الأدبي، بل على العكس كانت فترة هدوء بالنسبة له، فألف أهم أعماله على الإطلاق كتاب "אמנות האמת" الأمانات والاعتقادات⁴.

مؤلفات سعديا

يعد سعديا جاعون من العلماء الموسوعيين، حيث خلف مؤلفات في مجالات مختلفة في الفكر اليهودي، حتى أن علماء العرب أشادوا به، فيقول عنه ابن النديم في الفهرست إنه "من

¹ - رئيس الجالوت: هو منصب يهودي يتمتع صاحبه بالزعامة السياسية لطائفة اليهود ويكون مسؤولاً عنهم أمام السلطات الإسلامية، وكان هذا المنصب وراثياً. عطيه القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. ص ٤٧.

² - كانت هذه المدارس تعتبر مدارس تعليمية تدرس بها تعاليم التلمود والتوراة، كما كانت تعتبر محكمة عليا. وقد أسس اليهود يشيفا (مدرسة) في سورا وبومبادثيا في العراق وكان رئيسها يلقب بالجاعون.

L.Margolis: History of the Jewish People-Atemple Book-New York- 1969- P:265

³ - האנציקלופדיה: כרך ٢٦ . עמ' ١٩٨.

⁴ - المرجع السابق: لام' ١٩٩.

أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية، ويزعم اليهود أنها لم تر مثله^١. وكذلك وصفه المؤرخ الأدبي "WAXMAN MEYER" واكسمان ماير بأنه "أبو الأدب الرباني"^٢. وكان التنوع في أعماله هدفه تعليم اليهود معتقداتهم والدفاع عن اليهودية ضد الفسوق اليهودية الأخرى، أو حتى ضد النقد الإسلامي الموجه ضد الديانة اليهودية، والذي بدأ يتبلور خلال هذه الفترة. فكتاباتة كلها أساسها جدلي للدفاع عن الديانة اليهودية تجاه حركة الردة عن اليهودية واعتناق الكثير من يهود عصره للدين الإسلامي^٣.

(أ) أعمال سعديا التشرية:

تتميز أعمال سعديا التشرية باستهلالاتها بمقدمة مفصلة، ثم يتم تقسيم الكتاب لفصول وأبواب، وكل أمر يرد في هذه الفصول والأبواب يتم تقديمه بتعريف قصير، وبعد ذلك يتم تفصيل الأمر بأدلة من التلمود البابلي والأورشليمي^٤. ولذلك تعتبر أعماله في هذا المجال تحولاً جذرياً، لأن كتب الشريعة قبله لم تكن تتميز بهذه الهيكلية التنظيمية^٥.

ومن أهم أعماله التشرية:

- ١- ספר הירושות: (كتاب المواريث) وقد كتبه سعديا باللغة العربية.
- ٢- תרג"ג מצוות: (رسالة في الوصايا) الـ ٦١٣ فريضة، وهي الفرائض التي فرضتها التوراة على كل يهودي، منها ١٤٨ أمراً، و ٣٦٥ نهياً.
- ٣- י"ג המדות: تفسير قواعد التأويل الثلاثة عشر.
- ٤- ספר שטרות: كتاب الوثائق أو العقود.
- ٥- פירוש רס"ג למסכת ברכות: تفسير سعديا للبركات.
- ٦- מבוא לתלמוד: مدخل إلى التلمود. ويعد هذا الكتاب تجديداً في دراسة التلمود، حيث عرض فيه وجهة نظر تختلف عن التي تقدمها كل من المدرسة البابلية والأورشليمية.

^١ - ابن النديم: الفهرست. ص ٣٧.

^٢ - Meyer Waxman: A History of Jewish Literature. New York. 1960. Vol 1. P:167

^٣ - أحمد هويدي: منهج سعديا في ترجمة التوراة-مركز الدراسات الشرقية. رسالة المشرق. المجلد السابع. الأعداد من ٤:١، ص ١٩٩٨. ص ٧

^٤ - ירמחאל ברויז מפעלו ההלכתי של רב סעדיה גאון. פעמים. האוניברסיטה העברית . ירושלים. מכון בן צבי. 54 . 1993. עמ" 83.

^٥ - זאב יעבין תולדות ישראל . הוצאת עם עולם. תל אביב. ١٩٦٣. חלק עשירי. עמ" ٢٨.

^٦ - Henry Malter : Saadiah Gaon life and works- Philadelphia. 1921. P:56

٧- ولسعديا أيضاً تفسير تشريعي للمشنا والجمارا، ذكره الرابي حاي جاعون وذلك بالإضافة إلى كتاب الصلوات^١.

(ب) أعمال سعديا اللغوية:

من أهم إنجازات سعديا في مجال اللغة أنه جعل النحو العبري علماً منفصلاً بعد أن كان مرتبطاً بعلم التفسير^٢، باعتباره علماً منفصلاً ومستقلاً تماماً عن الدراسات الماسورية^٣.

ومن أهم أعمال سعديا اللغوية

١- ١٠٦٦ (الأجرون): وهو يعنى الجامع^٤. وقد ألفه سعديا خلال فترة تواجده في مصر، وهو يعد أول معجم عبري تم وضعه^٥. وينقسم الأجرون إلى جزئين: الجزء الأول مؤلفاً تبعاً للنظام الأببائي كما هو شائع في المعجمات من الحرف الأول من الجذر، والجزء الثاني يضم قائمة بجذور اللغة مرتبة حسب القافية، كما كان شائعاً في المعاجم العربية. كما كان يضم الكلمات المقفاة وشرح لأصول البلاغة وقواعد اللغة^٦.

وقد كان هذا الجزء من المعجم موجهاً بصفة خاصة لمن لديهم ملكة الشعر، ولهذا كان للمعجم فضل كبير في وضع أسس البلاغة الشعرية العبرية، حيث إن سعديا حاول به إثبات أن روح البلاغة موجودة في التوراة وهو يحاول إحياءها رابطاً إياها بالتلمود الذي يراه امتداد للبلاغة في العهد القديم^٧.

^١ - أحمد هويدي: منهج سعديا في ترجمة التوراة. ص ٥.

^٢ - לקסיקון מקראי: בעריכת מנחם סוליאלי ומשה ברכוז. הוצאת דביר. תל אביב. ١٩٧٧. מהדורה שנית. מאמר מדע המקרא. עמ' ٤٦٤.

^٣ - ماسورا: تشير إلى مجموعة القواعد التي وضعها الحاخامات عبر القرون لوضع طرق لهجاء وكتابة وقراءة العهد القديم، مثل ضبط الحركات وتقسيمه إلى أسفار وإصحاحات وفقرات ومقاطع: האנציקלופדיה העברית. כרך 23. עמ' 1091-1094.

^٤ - كلمة الجامع أو جامع كانت من الكلمات المشهورة جداً والمستخدمه لتسمية كثير من المؤلفات والمعاجم العربية، مثل كتاب الجامع في تفسير القرآن الكريم لأبي الحسن علي بن عيسى الروماني الإخشيدي (٢٧٦هـ - ٣٨٩هـ)، والجامع في الحديث لأبي محمد عبد الله بن وهب بن مسلم الفارسي (١٩٧هـ - ٣١٢هـ)، والجامع الصحيح للبخاري لأبي عبد الله محمد بن اسماعيل (١٩٤هـ - ٢١٠هـ). ومن الملاحظ أن استخدامه لم يقتصر فقط على المعاجم، بل أطلق على مؤلفات أخرى كثيرة. (المزيد راجع: سلوى ناظم: المعاجم العبرية. القاهرة. ١٩٩٤. ص ٢٥).

^٥ - المرجع السابق: ص ٢٥-٢٧.

^٦ - זאב חומסקי: הלשון העברית בדרכי התפתחותה. עמ' ١٦٠ - ١٦٥.

^٧ - אהרן דותן: סעדיה גאון כלשון מחדש. פעמים. 54. 1993. עמ' 51.

٢- "צחות הלשון" و "ספר הלשון": الاسم العربي الكامل لهذا الكتاب هو: كتاب فصيح لغة العبرانيين، وكان سعديا يطلق عليه الاسم المختصر بـ "كتب اللغة" أو الاثنى عشر جزءاً نسبة إلى عدد الأجزاء التي يتكون منها هذا العمل، منها التفسير والترقيق وتصريف الفعل والحركات والأسماء. وابن جناح هو من أطلق عليه اسم كتاب اللغة. وقد كتبه سعديا باللغة العبرية ثم عاد وكتبه بالكتابة العربية اليهودية ليكون مفهوماً لليهود الذين كانوا لا يجيدون اللغة العبرية.^١

٣- פתרון ע' מלים בודדות: (تفسير السبعين لفظة المفردة)، وهو شرح وتبسيط للسبعين كلمة التي وردت في العهد القديم مرة واحدة فقط، مع مقارنتها بلغة التلمود والمشنا، موضحاً من خلال ذلك التقارب بين عبرية العهد القديم وعبرية التلمود والمشنا.^٢ وقد ألف هذا الكتاب رداً على "يافت بن على القرائي"^٣، حيث إنه يحاول فيه أن يبرهن على أن لغة المشنا امتداد طبيعي للغة العهد القديم.^٤ كما يظهر الأثر العربي في هذا العمل إذا رجعنا للأعمال العربية التي تناولت غريب ألفاظ القرآن الكريم، فنجد سعديا يقارن ما جاء من ألفاظ غريبة في العهد القديم باللغة الآرامية،^٥ كما حدث في تتبع غريب القرآن مقارنة ببعض الألفاظ الفارسية.

(ج) أعمال سعديا الشعرية:

لم يشهد الشعر العبري عصره الذهبي إلا مع دخول فترة الأندلس، ولكن سعديا مهد للنهضة الشعرية ليهود الأندلس بتأليفه معجم الأجرون الذي ساعد الشعراء على إيجاد القوافي اللازمة لأشعارهم، وبدعوته لاستخدام لغة العهد القديم.^٦

^١ - سلوى ناظم: سعديا جاعون أقدم النحاة العبرانيين. تأليف س.ل. سكوس. القاهرة. ١٩٩٤. ط١. ص٣، ٤ للمزيد انظر: د/ سلوى ناظم. دراسات عبرية مقارنة. دار الثقافة العربية. ١٩٩٤-١٩٩٥.

^٢ - Waxman : A History of Jewish Literature .P168

^٣ - يافت بن على اللاوي واسمه العربي أبو حسن البصري نسبة إلى البصرة، وهو معاصر لسعديا، وله أعمال عديدة في مجال تفسير التوراة وترجمتها.

^٤ - شغرا أبرامسون: הנה פתיחות. לשוננו. הוצאת האקדמיה ללשון העברית. ירושלים. 16 . 1965
עמ' 83.

^٥ - Malter: Saadiyah Gaon life and works P:28.

^٦ - יוסף טובי: רב סעדיה גאון והשירה הערבית. פעמים. 53 . 1993 - עמ' 18.

وقد نظم سعديا العديد من الأشعار الدينية من نمط الـ סליחות "الغفرانيات"،
والבקשות "التوسلات"¹ والـ הושענות "الترحمات". ومن أشهر أشعاره الدينية قصيدته
(ברכי נפשי) "باركي أيتها النفس" التي نظمها للترنيم بها في صلاة عيد الغفران اليهودي.²
كما نظم العديد من المراثي وأشعار الزهد متأثراً بزهديات أبي العتاهية، وهي أشعار
تأملية في الحياة والموت ومصير الإنسان في هذه الحياة. ومن أهم أشعاره في هذا المجال
(אם לבי בחרך) "إن اختارك الفؤاد".³

(د) أعمال سعديا الجدلية:

وهي الأعمال التي ألفها سعديا للرد على الفرق المعارضة سواء من داخل اليهودية
"كالقرائية" و"حيوي البلخي" أم من الخارج ضد المسلمين الذين وجهوا نقداً للتوراة والتلمود.
وكذلك تجدر الإشارة إلى أن أعمال سعديا الجدلية لم تقتصر على كتب بعينها. ففي
معظم مؤلفاته يظهر الجانب الجدلي مثل الترجمة والتفسير، بل وحتى الأعمال اللغوية ظهر
فيها الجانب الجدلي في تأكيده على أهمية لغة المشنا وأنها امتداد للغة التوراة.
ومن أهم أعمال سعديا في هذا المجال:

- ١- ספר המבחן: "كتاب التمييز" كتبه سعديا عام ٩٢٧م رداً على "سلمون بن يروحام"⁴.
ويدافع فيه عن التلمود والتقويم العبري والأعياد.⁵
- ٢- تحصيل الشرائع السمعية أو إبطال القياس في الشرائع السمعية: وقد انتقد فيه استخدام
القرائين للقياس بشكل واسع في تفسير التوراة.⁶
- ٣- אשא משלי: (أقص أمثالي) وقد ألفه سعديا عام ٩٢٧م، وهو أنشودة يدحض فيها سعديا
آراء عنان بن داود حول حاخامات المشنا وبعض الشرائع، كما يرد فيه على "سلمون بن
يروحام" لتشكيكه في أهمية التوراة الشفوية (التلمود).⁷

١ - وقد قال ابن عزرا إنه لم ير مثيل لها أبداً، ولقد تساءل موسى بن ميمون عما إذا كان المرء يجب أن
يفسف عند قراءتها انظر: עזרה פלישר: מקומו של רב סעדיה גאון בתולדות השירה
העברית. פעמים. 45. עמ' 6، 7.

2-Fishman: Judica-P:554

3-Ibd: P554

⁴ - عاش في القرن العاشر في فلسطين أو العراق، وكان على عدااء شديدة مع سعديا، ومن أهم أعماله
ملحמות أدוני (حروب الرب)، وهو عمل مكتوب بنثر مسجوع.

5-Malter: Saadia Gaon life and works P: 50-51.

6- משה צוקר: קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג. תרביץ. רבעון. מכון מדעי היהודית
באוניברסיטה העברית. 14. 1978. עמ' 35.

⁷ - האנציקלופדיה כרך 26. עמ' 200.

طريقة. هذه الطرق الاثنتان والثلاثون، عبارة عن الأعداد العشرة الغامضة، وحروف الهجاء الاثنتان والعشرون التي تتألف منها الأبجدية العبرية. ويتكون الكتاب من ستة أجزاء يتحدث الجزء الأول عن الأعداد العشرة، أما الخمسة الباقية فتتحدث عن دلالة ووظيفة الحروف الاثنتين والعشرين. هذا وقد أرجع الدارسون في البداية تأليف هذا الكتاب إلى حوالي القرن الثامن الميلادي، أي في فترة الجاعونيم. إلا أن الدراسات المتأخرة تعود بهذا التاريخ إلى الفترة الواقعة بين القرن الثالث والقرن السادس الميلاديين. وقد قامت العديد من الدراسات والشروح حول هذا الكتاب لعل أولها شرح سعديا في القرن العاشر الميلادي.¹

وكذلك تميزت مقدمات سعديا لأعماله التفسيرية بطابع فلسفي.

(و) أعمال سعديا في محالي الترجمة والتفسير:

تنقسم أعمال سعديا التفسيرية لأجزاء العهد القديم، من حيث الشكل والمضمون، إلى نوعين: تفسير قصير وهو الترجمة، حيث إنه كان يقوم بترجمة فقرات العهد القديم إلى العربية اليهودية مع تفسيرها عن طريق إضافة كلمات أو حذف كلمات أو التغيير في بناء الجملة²، والتفسير المطول ويتناول فيه بالشرح فقرات العهد القديم مع طرح آرائه في القضايا التشريعية واللغوية والفلسفية وجدله مع القرائين.³

تعد الترجمة العربية اليهودية التي قدمها سعديا للتوراة من أهم الترجمات التي ظهرت، فقد تميزت بأنها أول ترجمة أدبية للتوراة⁴. وكان الهدف من هذه الترجمة هو تقديم ترجمة عربية بسيطة للطوائف اليهودية التي لم تكن تعرف حينذاك العبرية وكانت

¹ - سلوى ناظم: سعديا جاعون أقدم النحاة العبرانيين. ص ٥، ٦.

² - فسعديا مثلاً في الفقرة التي تقول إن حواء أم كل حي (سفر التكوين ٣: ٢٠) أضاف سعديا في ترجمته أم كل حي ناطق حتى لا يدخل في نطاق كلمة حي الحيوانات، وليقوم بتخصيصها. سعديا الفيومي: ترجمة التوراة إلى العربية. نشره يوسف ديرينبورج. باريس. ١٨٩٣.

³ - אליעזר שלוסברג: השפעת ספרות ה"אדב" על רב סעדיה גאון עיון על פי פידושו לספר משלי. בקורת ופרשנות. כתב עת לחקר ספרות עם ישראל. הוצאת אוניברסיטת בר אילן. ٣٣. ١٩٩٨. עמ" ٣٣.

⁴ - حقاً كانت هناك ترجمات عربية للتوراة سبقت ترجمة سعديا، فقد ذكر المسعودي أن حنين بن إسحاق قدم ترجمة عربية للتوراة، ولكنها عن الترجمة السبعينية، أي عن اليونانية وليست عن الأصل العبري. كما يعتقد أنه كانت توجد ترجمات شفوية باللهجة العامية للتوراة منذ أيام وجود اليهود في شبه الجزيرة العربية. المسعودي: التبيين والأشراف ص ١١٢. يوسف טובي: מאמר תרגום ערבי יהודי עממי נוסף לתורה וכלשונות היהודים. בעריכת משה כראשר. האוניברסיטה העברית. ירושלים. מוסד ביאליק. 1996. עמ" 240.

تتحدث العربية ولا تعرف من العبرية إلا ما يتلى أثناء الصلاة في المعابد¹. ولذلك تعد تلك الترجمة أول ترجمة مباشرة من النص العبري، وتميزت بأنها ترجمة تفسيرية الهدف منها تقديم تفسير مبسط للتوراة يفهمه العامة، ولذلك أطلق عليها كلمة "תפסיר" (تفسير)². أما في مجال التفسير فقد فسر سعديا أجزاء كثيرة من العهد القديم، وهي كما ذكرها ابن النديم³:

- كتاب تفسير سفر أشعيا.
 - كتاب تفسير التوراة نسقاً بلا شرح (الترجمة).
 - كتاب الأمثال، وهو عشر مقالات "تفسير سفر الأمثال"، وأسماء كتاب طلب الحكمة.
 - كتاب تفسير أحكام داود، وهو تفسير زبور داود عليه السلام، وأسماء كتاب "تفسير النكت".
 - كتاب تفسير السفر الثالث من النصف الآخر من التوراة وهي (استير، راعوث، الجامعة، نشيد الأنشيد، مرثي أرميا).
 - كتاب تفسير أيوب.
 - كتاب الشرائع وهو تفسير سفر اللاويين والتثنية.
- ويستخلص من مؤلفات سعديا أنه كان حريصاً على أن تشمل أعماله جميع أبواب العلوم التي تناولها علماء العرب في مؤلفاتهم في علوم القرآن وعلوم اللغة والشعر وعلم الكلام والشرعية. حيث إنه ظهر في وقت كانت اليهودية الربانية تعاني فيه من أزمة حقيقية، نتيجة لاعتناق الكثير من اليهود للدين الإسلامي، والشك في دينهم أو حتى محاولة إصلاحه، ولذلك نشطت في تلك الفترة اليهودية القرائية التي رفضت التلمود والشرعية الشفوية. ولكن الفكر القديم المعتمد على المشنا والتلمود لم يكن يجدى في مواجهة كل هذه الأزمات فكان يجب مخاطبة عقول هؤلاء المنشقين، لذلك وجد سعديا ضالته في فكر المعتزلة⁴ الذي يعتمد في جوهره على إثبات الحقائق الدينية عقلياً.

¹ - יהושע בלאו: תרגומים ערביים לתורה. מאמר באנציקלופדיה המקראית. הוצאת מוסד ביאליק. ירושלים. 1982 . כרך 8 . עמ' 854. ولمزيد من المعلومات عن ترجمة سعديا للتوراة وكيفية مخالفتها للترجمات الأخرى انظر: رسالة تمام الأيوبي. مشكلات ترجمة سعديا للتوراة إلى اللغة العربية. إشراف: أ.د. عوني عبد الرؤوف، د: جمال الرفاعي. كلية الآسن. جامعة عين شمس. ٢٠٠٣.

² - זאב יעבץ: תולדות ישראל עמ' 33 ، Waxman: A History of Jewish literature P:182

³ - ابن النديم: الفهرست. ص ٣٧.

⁴ - سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف. ط ٩. ج ١. ص ٨٣.

فكان سعديا أول رباني يؤلف أعمالاً كاملة للرد على فرقة القرائين، لأنها من وجهة نظره تهدم أحد دعائم الديانة اليهودية وهو التلمود، فشهدت فترة سعديا ازدهار المؤلفات الجدلية لدى الفريقين.

وقد زاد من صعوبة الأمر ظهور الملحدين أمثال "حيوي البلخي"، والاضطرار للجدل معه حول أسس العقيدة اليهودية، مثل خلق العالم ووجود الخالق ومعجزات الأنبياء مثل معجزة موسى في شق البحر. ولكن مع مواجهة القرائين والملاحدة، الذين اتخذوا من المنهج العقلي سلاحاً لهم، لم يكن أمام سعديا إلا التسلح بنفس السلاح، وهو المنهج العقلي الذي تمثله فرقة المعتزلة في ذلك الحين، ولكن سعديا تميز عنهم بأنه لم يفصل بين العقل والوحي ويعتبرهما مجالين منفصلين، بل حاول سعديا التوفيق بينهما ليجمع الطائفة اليهودية على الدليلين اللذين يحتاجهما إثبات الإيمان، وهما الدليل العقلي والنقلي.¹

هذه كانت فائدة المنهج التوفيقى الذى انتهجه سعديا على الجانب الداخلى، ولكن كانت له فائدة أخرى على الجانب الخارجى فقد احتاج سعديا هذا المنهج ليثبت أن اليهودية ديانة وحي خالية من التحريف، وذلك بسبب التجسيم الذى يزخر به العهد القديم مما عرضه للنقد والهجوم الشديد، مثل ما أثاره عدد من مفكري الإسلام، مثل الجاحظ، من هجوم على التوراة والتلمود للأوصاف الحسية التى وصف بها الرب فيهما، ولهذا السبب على الأخص حاول سعديا إبداع نتاج أنبى جديد يحاول فيه تطهير اليهودية من هذا التجسيم وتقديم مفهوم جديد وصورة أوضح للذات الإلهية.² فقد كان الهجوم على أشده في هذا العصر على اليهود باتهامهم أنهم من "المشبهة" (أى أصحاب التجسيم) لما تزخر به كتبهم التراثية من الأوصاف الحسية لله مثل حزنه وبكائه على شتات بنى إسرائيل.

ولكن كان أمام سعديا معضلة أخرى، لكى يحقق النهضة الفكرية الشاملة بين اليهود ويعمل على تنقيفهم وانتشالهم من الجهل، وهي نسيان اللغة العبرية التى تعد من أهم العوامل للإحياء الثقافى بين اليهود، لذلك كانت مهمة سعديا هى محاولة إحياء اللغة العبرية، حيث إنه لاحظ ضياع اللغة العبرية من على ألسنة المتكلمين بها وشيوع اللحن والوقوع في الخطأ وإهمال قواعد اللغة، سواء في الحديث أم في تأليف الشعر، لدرجة أن عبرية العهد القديم أصبحت بالنسبة لهم غامضة غير مفهومة.³

¹ - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة. الملحق. ص ١٨١.

² - שמעון ראבידוביץ: עיונים במחשבת ישראל. הוצאת ראובן. ירושלים. 1969. כרך 1. עמ' 175.

³ - سلوي ناظم: المعاجم العبرية. ص ٢٦-٢٧، وقد ألف سعديا أعماله اللغوية لنفس السبب الذى ألف من أجله المعجميون العرب معاجمهم وأعمالهم اللغوية، وهو شيوع اللحن، وكذلك ليكون عاملاً مساعداً للشعراء.

وهكذا قام سعديا، كرد فعل لهذا، بتأليف الأعمال التي تساعد على إحياء اللغة العبرية وتعليم قواعدها مثل "الأجرون"، وكتبه اللغوية الأخرى التي أشرنا إليها سابقاً، وكذلك تأليف أشعار باللغة العبرية ليتلوها المصلون اليهود في الأعياد والمعابد مثل كتاب "السيدور"، فكل هذا ساهم في بناء أساس للنهضة الشعرية الكبرى لليهود في الأندلس.

وهذا التوجه لدراسة اللغة العبرية وإحيائها وإظهار البلاغة الموجودة فيها لم يأت من فراغ بل كان نتيجة لازدهار علم المعاجم والدراسات النحوية والبلاغية في اللغة العربية، والدراسات اللغوية لم تكن تقصد لذاتها، ولكن لخدمة النص القرآني وتفسيره. وكذلك كانت معظم الدراسات اللغوية والبلاغية في أماكن مختلفة من العالم بهدف خدمة الدين والعقيدة والنص الديني.^١

ومن هنا استطاع سعديا أن يعيد المكانة المفقودة للعهد القديم بعد أن كان في مكانة أقل من النص الشفوي (التلمود)، فكان نمط الكتابة المستخدم في العهد القديم غير معروف لليهود، بل كان نمط التلمود هو النمط الشائع بين كتاب اليهود. فقد كان الأدب الرباني، إن جاز أن يطلق عليه هذا الاسم، قبل سعديا يدور حول النص الشفوي (التلمود) منعزلاً عن التيارات الأدبية العربية، ويركز كل جهوده في مجال الشريعة والتعليق عليها، وكان يستخدم فيه اللغة الأرامية أو لغة المشنا. فقد كان المبدأ الأساسي الذي يحكم الأدب الرباني هو أن القدوة الأدبية والتشريعية والفكرية تكمن في كتب المشنا والتلمود.^٢

ولقد استخدم سعديا اللغة العربية لكتابة مؤلفاته، التي تمثل أجناس أدبية جديدة لعدم قدرة لغة المشنا القاصرة، وكذلك الأرامية والعبرية، على الوفاء بحاجة هذه الأجناس من المفردات والتراكيب. وتمثلت تلك الأجناس الأدبية في علوم أدبية جديدة لم يكن لليهود عهد بها من قبل، مثل تفاسير التوراة والأعمال اللغوية والفلسفية، وقد كان محور هذه العلوم الأدبية المستقاة من الأدب العربي هو العهد القديم، مثلما كان مع القرآن الكريم عند العرب، فقد كانت كل العلوم الأدبية في ذلك الوقت تدور حول النص القرآني من تفاسير ودراسات لغوية ودراسات تختص بقراءته وتشكيله وإحصاء آياته وأسباب نزوله، ثم علوم الشريعة المستنبطة منه وعلوم الحديث، ثم علم الكلام الذي يعمل على الدفاع عن القرآن أمام هجمات الملحدين الذين حاولوا الطعن فيه. ولذلك وافق هذا الترتيب هو سعديا لأنه يتركز حول النص الديني، فطبق هذا

انظر معجم الخليل: العين، تحقيق د/ مهدي المخزومي - ود/ إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠، ص ٤٧.

^١ - سلوى ناظم: المعاجم العبرية، ص ١٨.

^٢ - رينه دروري: ראשית המגעים. עמ"ס ٥٥ - ٧٩.

وصنع منظومة أدبية جديدة تماماً حول نص العهد القديم ويظهر ذلك من خلال المؤلفات التي
أشرنا إليها سابقاً. وكان الهدف الأول والأساسي لسعديا من كل هذا تنقيف الطائفة اليهودية.¹

¹ - H. Malter.: Saadiya Studies- Jewish Quartly Review- NS 3- 1912-P: 498.

الفصل الأول

أثر الثقافة العربية في لغة التفسير

(تدويناً ولغة)

الكتابة العربية اليهودية:

لعل من المدهش لرجل مثل سعديا نادى بالعودة إلى عبرية العهد القديم، وألف كتباً للمساعدة على ذلك مثل معجم "الأجرون"، أن يدون تفسيره باللغة العربية، ويرجع هذا إلى عدة أسباب منها عجز اللغة العبرية عن التعبير عن القضايا المثارة على بساط الفكر الإنساني آنذاك، نظراً لقبوعها وراء جدران المعابد اليهودية سنوات عديدة. فضلاً عن أن العربية كانت في ذلك الوقت لغة الحضارة والتأليف في كل المجالات، واللغة الدارجة على السنة معظم اليهود في البلاد العربية التي تم فتحها. وكذلك لأن الكتاب اليهود في ذلك الوقت كانوا بالتأكيد يرغبون في انتشار أعمالهم الأدبية بين كل طبقات اليهود، وفي نشر الفكر الرباني، من خلال أعمالهم، لمواجهة الفكر القرائي الذي بدأ ينتشر بصورة سريعة بين طبقات اليهود واختار لنفسه من البداية اللغة العربية للكتابة بها.¹

وقد كتب سعديا تفسيره لسفر التكوين بالكتابة العربية اليهودية²، وهي تسمية أطلقها العلماء اليهود على اللغة العربية التي كتب بها اليهود وثائقهم ومخطوطاتهم وأعمالهم الأدبية ومعاملاتهم التجارية في العصر الوسيط، مستخدمين في كتابتها حروفاً عبرية.³ وقد حفظت لنا الجنيزا القاهرية عدداً هائلاً من الوثائق والمخطوطات المكتوبة بها التي تعود إلى الفترة من القرن التاسع إلى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي⁴.

وتحول اليهود للكتابة والحديث باللغة العربية لم يكن أمراً جديداً عليهم ولا صعباً، فقد تحدث اليهود اللغة اليونانية أيام حكم اليونان، وتحدثوا وكتبوا باللغة الآرامية في فترة الغزو الفارسي وواصلت معهم حتى الفتح العربي، خاصة في العراق وسوريا وفلسطين، وسرعان ما حلت اللغة العربية محلها، حيث كان الأمر مجرد تبديل لغة أجنبية بأخرى.⁵

¹ - האנציקלופדיה העברית: כ"ז. עמ' 196.

² - وقد اعتبرت الكتابة العربية اليهودية لغة الأدب، بعد أن كانت لغة حديث فقط، مع كتابة سعديا بها. انظر האנציקלופדיה העברית: כ"ז. עמ' 170.

³ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. הוצאת ספרים. האוניברסיטה העברית. ירושלים. 1962. עמ' 4. ويرى بلاو أن اليهود كتبوا هذه اللغة بالحروف العبرية لا العربية لمنحها طابعاً متميزاً، لتكون حكراً على طوائفهم اليهودية فقط، وكذلك لعدم تمكنهم من ناصية اللغة العربية. المرجع السابق: عم' 13.

⁴ - للمزيد : انظر رسالة د/ ليلى أبو المجد. الوثائق اليهودية في مصر في العصر الوسيط (الجنيزا القاهرية). رسالة دكتوراه. كلية الآداب جامعة عين شمس. إشراف د/ نازك عبد الفتاح. 1987.

⁵ - HALKIN: Judeo Arabic Literature. Philadelphia- iii- 1949- P: 790 A.S.

ولكن لم تحظ العربية بنفس المكانة التي حظيت بها الآرامية، حيث كانت الصلوات تتلى في المعابد اليهودية بالترجمات الآرامية للتوراة، ويرجع ذلك إلى أن هناك أجزاء مهمة من العهد القديم والتلمود كتبت بالآرامية.

وقد أطلق يهوشع بلاو على اللغة العربية، التي استخدمها اليهود في كتاباتهم أثناء وجودهم في البلاد العربية خلال العصر الوسيط، اسم العربية الوسيطة "Middle Arabic" وعرفها بأنها اللغة التي نشأت بين الطبقات الدنيا إبان الفتح العربي في القرن السابع الميلادي، وتكونت من اللهجات المستخدمة لدى الطبقات الدنيا في المناطق التي فتحها العرب، ثم أخذت تنتشر بين اليهود الذين يمثلون الطبقات العليا.¹ وهذه التسمية التي أطلقها بلاو "العربية الوسيطة" وفي العبرية "הערבית הבינונית" هي اسم عام لهذه اللغة، أما "العربية اليهودية" فهو الاسم الخاص لها أو الاسم العملي، لأن بلاو يرى أن "العربية الوسيطة" هو وصف للغة التي كتب بها اليهود في العصور الوسطى، واللغة التي استخدمها بعض المسلمين أيضاً. وأطلق عليها وسيطة لأنها من وجهة نظره تحتل مرتبة متوسطة، لأنها لغة لم تلتزم كلياً بقواعد اللغة العربية الفصحى، وفي نفس الوقت لم تتحدر إلى مستوى العامية، لذلك كانت في مرتبة وسطى.²

ولقد حاول اليهود في تلك الفترة الكتابة بلغة عربية فصحي ملتزمة بقواعد النحو العربي، ولكنهم وقعوا في الكثير من الأخطاء الصرفية والنحوية³، ومن ثم استأثرت تلك اللغة بمجموعة من السمات الأسلوبية الخاصة سواء على الجانب الصوتي أم الصرفي أم النحوي. يقول يوهان فك في هذا الإطار "تميزت تلك اللغة بأن لها سمات وخصائص في المادة الصوتية وصوغ القوالب وتركيب الجمل والقواعد النحوية والثروة اللفظية وطرائق التعبير، فمثلاً مادتها الصوتية تسير إلى طابع معين من التيسير والتسهيل ويتعلق بهذا حذف الهمز".⁴ ولذلك يري بلاو أنها لغة متوسطة المستوى لم يراع فيها لا قواعد النحو ولا الصرف على نحو دقيق.⁵ ويمكن الرد على رأي بلاو بأن هذه اللغة لم ترق إلى مستوى العربية

وقد بدأت العربية تحل محل الأرامية عند اليهود منذ القرن الثامن الميلادي. زاب حومسكي: הלשון העברית בדרכי התפתחותה. עמ' 199.

¹ - Joshu Blau: The Emergence and Linguistic Back ground of Judeo Arabic- Oxford University Press- 1965-P: 20.

² - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. עמ' 5 - 6، وكذلك لأنها اختصت بالعصر الوسيط دون غيره.

³ - יהושע בלאו: על מעמדן של העברית ושל הערבית בין היהודים דוברי ערבית במאות הראשונות של האסלאם. לשוננו. 26. 1962. עמ' 283-284.

⁴ - يوهان فك: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ترجمه وعلق عليه د/ رمضان عبد التواب. مكتبة الخانجي. مصر. 1980. ص 111.

⁵ - יהושע בלאו: העברית המשוערכת והשפעת הערבית הבנונית. מחקרים בלשון האוניברסיטה העברית. הר הצופים. ירושלים. 1985. עמ' 243-247.

الفصحى ولم تتحدر إلى مستوى العامية، مما جعلها تشذ عن إطار اللغة العربية السليمة. وذلك يرجع إلى أثر اللهجات العربية المختلفة في الأعمال التي كتبت باللغة العربية اليهودية،^١ وإلى اختلاف الكتاب اليهود في مدى تمكنهم من اللغة العربية واختلاف مصادر ثقافتهم، بل إن الكاتب الواحد كان مستوى اللغة العربية يتغير عنده من عمل لآخر وفق تطور مستواه واكتسابه لبعض مهارات اللغة العربية. لذلك تميزت الكتابة العربية اليهودية بالفردية، مما يجعل من الصعب استنتاج ظاهرة لغوية موحدة في كل الأعمال المكتوبة بالعربية اليهودية.^٢

اختلفت العربية اليهودية، كما ذكر آنفاً، عن العربية الفصحى، بعدد من الظواهر اللغوية المتعلقة بعضها بقواعد الكتابة، والأصوات، وبعضها الآخر بالنحو والصرف، كما أنها تميزت بسمات أسلوبية خاصة بها، هذا إلى جانب التأثير المعجمي، لذلك يري يوهان فك أن النصوص العربية اليهودية والنصرانية تعين على دراسات اللهجات الشعبية الحديثة.^٣

ويمكننا أن نحدد ملامح تأثير الثقافة العربية الإسلامية في لغة التفسير من خلال الظواهر الآتية:

أولاً: الظواهر الكتابية

أ- الكتابة الصوتية للحروف العربية بالحروف العبرية:

نظراً لافتقار الأبجدية العبرية إلى بعض الأصوات الموجودة في الأبجدية العربية، فقد استخدم سعديا الحرف العبري للدلالة أو التعبير عن أكثر من صوت عربي، وذلك من خلال إضافة بعض النقاط والعلامات إلى الحرف نفسه، فعلى سبيل المثال استخدم الحرف (נ) رمزاً كتابياً لحرف التاء وهذا هو الأصل، كما استخدمه كرمز كتابي للتعبير عن الناء، وذلك بوضع شرطة رأسية فوق الحرف ليكون هكذا (נ'). وفيما يلي الأبجدية التي استخدمها سعديا في التفسير:

حرف الألف = א

حرف الباء = ב

حرف التاء = ת

حرف الناء يكتبه " ת' "

حرف الجيم يكتبه " ג' "

حرف الحاء = ח

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. עמ' ١٢.

^٢ - المرجع السابق: عم' 17.

^٣ - يوهان فك: العربية دراسات في اللغة واللهجات. ص ١١٨.

حرف الخاء يكتبه "ח-ה"

حرف الدال=ד

حرف الذال يكتبه "ז "

حرف الراء=ר

حرف الزاي=ז

حرف السين=ס

حرف الشين=ש

حرف الصاد=צ-ס

حرف الضاد يكتبه "צ-ד"

حرف الطاء=ט

حرف الظاء يكتبه "ט "

حرف العين=ע

حرف الغين يكتبه "ג "

حرف الفاء=פ-ף

حرف القاف=ק

حرف الكاف=פ-ף

حرف اللام=ל

حرف الميم=מ-ם

حرف النون=נ-ן

حرف الهاء=ה

حرف الواو=ו

حرف الياء=י

تاء التانيث النهائية يكتبها "ה"

الهمزة يكتبها إما ألف "א" أو ياء "י"

الألف المنونة (آ) يكتبها بتكرار حرف الألف "אא"

ألف المد (إ) يكتبها بتكرار حرف الألف "אא"

ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الأبجدية لم تكن موحدة بين كل الكُتاب اليهود، فقد كانت تختلف من كاتب لآخر، فمثلاً حرف الغين كان يكتب أحياناً جيم (ג) وأحياناً أخرى جيم وفوقها شرطة (ג'), والشين تكتب بكتابة حرف السين وفوقه ثلاث نقاط.^١

ب- استخدام الياء كرمز كتابي بدلاً من الألف والعكس:

شاع عند سعديا في العديد من المواضع، كتابة حرف الياء الذي يأتي في نهاية الكلمة ألفاً^٢، والألف في نهاية الكلمة حركة فتكتب إما ألفاً أو هاء أو ياء أو تحذف، ومن أمثلة هذه الظاهرة عند سعديا:

הכד' - هكذا	"التفسير	ص ٤٤
כד' - كذا	"	ص ٦٤
אבתד' - ابتداء	"	ص ٧٦
אתכ' - اتكا	"	ص ١٠٦
נגז' - نجزأ	"	ص ٥٦

وهي ظاهرة تميزت بها أيضاً قبائل تميم، حيث كانت تميل إلى تحويل الألف النهائية إلى ياء.^٣ ولكن القبائل الحجازية لا تميل إلى ذلك، بل تنجح إلى الفتح^٤.

ولكن سعديا هنا يكتب هذه الكلمات وفقاً لطريقة نطقها، والدليل أننا نجده يكتب حرف الجر "إلى" بالألف لا بالياء أى يكتب كما ينطق صوتياً، وهي ظاهرة مطردة في الكتابة العربية اليهودية^٥، مثل:

אלא = إلى "التفسير ص ٥٧"

ج- الإعراب:

استخدم سعديا حروف المد واللين (الألف، الواو، الياء) للتعبير عن الحركات،

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ"כ 46-47.

^٢ - وهي ظاهرة اختصت بها الكتابات العربية اليهودية اليمنية. יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ"כ 25.

^٣ - أحمد علم الدين الحندي: اللهجات العربية في التراث. الدار العربية للكتاب. ١٩٨٣، القسم الأول. ص ٢٧٧.

^٤ - المرجع السابق: ص ٢٧٩.

^٥ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ"כ 25.

فأصبحت الألف تستخدم بديلاً عن الفتحة والياء بدلاً عن الكسرة والواو بدلاً عن الضمة^١، ومن أمثلة ذلك:

- אלגליצ'א = الغليظ "التفسير ص ٤٤"

- איאתא ואוקאתא - آياتاً وأوقاتاً "التفسير ص ٣٦"

ولكن عندما يكون الإعراب في اللغة العربية بالحروف، كما في حالة المثني والجمع المذكور السالم، يكون من السهل على سعديا ضبط الكلمات إعرابياً، مثل:

- אד'א חצל לנא אן אלחאשיתין מכ'לוקתאן "التفسير ص ٢٧"

- إذا حصل لنا أن الحاشيتين مخلوقتان

د- التشكيل:

يلاحظ من خلال مطالعة تفسير سعديا لسفر التكوين أنه استخدم حروف المد واللين لرسم حركات (الفتح والضم والكسر) إذا احتاج إلى ذلك في ضبط نطق بعض الكلمات، ويشرح ابن جني ذلك بقوله: "اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهى الألف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث وهى الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو. وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة والكسرة الياء الصغيرة والضمة الواو الصغيرة... ويدلك على أن الحركات أبعاض لهذه الحروف، وأنت متى أشبعت واحدة منهن حدث بعدها الحرف الذى هى بعضه وذلك نحو فتحة عين "عمر" فإنك إن أشبعتها حدثت بعدها ألف فقلت عامر وكذلك ضمة عين عمر فتقول عومر^٢.

فمثلاً استخدم سعديا الألف للتعبير عن الفتحة الطويلة:

גאיאה" = غاية "التفسير ص ٣"

ישחבאהאן = يشتبهان "ص ١٤٥"

واستخدم حرف الواو للتعبير عن حركة الضم الطويلة والقصيرة مثل:

לוגודנה = لوجُدنا "التفسير ص ١٧"

מאלכום = مالکُم "ص ١٧"

יסכון = يسكُن "ص ٢٣"

^١ - فقد كان هذا من ضمن آثار اللغة العبرية على الكتابة العربية اليهودية، التعبير بحروف اللين عن الحركات الطويلة على الأخص، للمزيد انظر : Raphael Kutscher: A History of the Hebrew Language The Magnes Press. The Hebrew University. Jerusalem. E.J.Brill. Leiden. 1982. P: 177.
^٢ - ابن جني: سر صناعة الإعراب. دراسة وتحقيق/ حسن هنداوي. دار القلم. دمشق. ١٩٨٥. ط ١. ج ١. ص ١٧، ١٨.

אלמובאחה - המבחה	"	ص ٢٣
כוחבה - כתבה	"	ص ٢٣

إلا أن هذه القاعدة لم تكن مطردة عنده، فتجده في أمثلة كثيرة أخرى لا يعبر عن الحركة بأى رمز كتابي، بل يهملها، ومن أمثلة ذلك في الألف والفتحة:

אלאחכם - الأحكام	"التفسير	ص ٧
אלבקון - الباقون	"	ص ١٦
אלכלאת - الخالات	"	ص ٦٨
ספר - سافر	"	ص ١٣٢
אנסן - إنسان	"	ص ١٧
אלסמوات - السماوات	"	ص ٢٧
פאסטפהם - فاصطفاهم	"	ص ١٨
אלעלמין - العالمين	"	ص ٥٢
ח'לת'ה - ثلاثة	"	ص ١٦

ومن أمثلة ذلك في الياء والكسرة:

מואלד - مواليد	"	ص ١١
----------------	---	------

ومن أمثلة ذلك في الواو والضمة:

מוג'דה - موجودة	"	ص ١٦
-----------------	---	------

ولعل هذا يرجع إلى أن الحفاظ على الحركات الطويلة في الكلمات كان قاعدة غير ثابتة في الكتابة العربية اليهودية، حيث أحياناً يتم إثباتها مثل وضع حرف الواو للتعبير عن الضمة، وأحياناً يتم إهمالها.^١

هـ - تسهيل الهمز:

شاع في كتابة سعديا تسهيل الهمز، وقد وجدت هذه الظاهرة صداها في بعض قبائل "الحجاز". ففي حين اهتمت قبيلة تميم بتحقيق الهمز، مال بعض القرشيون إلى التخلص من الهمزة بحذفها أو تسهيلها أو قلبها إلى حرف مد، كما روى أيضاً أن تميم والحجاز يقلبون الهمزة الساكنة إلى صوت لين من جنس حركة ما قبلها، فيقولون في "رأس - بر - لوم" "راس - بير - لوم". وقد مالت كل اللغات السامية إلى التخلص منها في النطق.^٢ وأصبحت

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' 19 - 21 - 59 - 60.

^٢ - إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية. مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٧٣. ط ٤. ص ٧٥، ٧٧.

ظاهرة عامة في كل الأعمال التي كتبت باللغة العربية اليهودية^١. وهذا التسهيل عند سعديا كان له بعض المواضع وهي:

١- في أول الكلمة:

يثبت سعديا دائماً الهمز في أول الكلمة ويسقطها في حالات محدودة جداً، متأثراً في الأغلب بطريقة نطق هذه الكلمات في لغة الحياة اليومية^٢، مثل:

ולאדה = أولاده التفسير ص ٥٨

כואתהם = أخواتهم " ص ١٢٣

חאט-أحاط " ص ٢٩

٢- في وسط الكلمة :

يقلب سعديا الهمزة الساكنة إلى صوت لين من جنس حركة ما قبلها. وذلك على النحو التالي:

- كان في الغالب يقلب الهمزة إلى ياء مثل:

שראיעה = شرائعه التفسير ص ٤

אלראיחה = الرائحة " ص ٣

חיניד' = حينئذ " ص ٤

- وفي بعض المواضع القليلة يعبر عنها بالالف مثل:

לאאם = لائم التفسير ص ١٩

אלנאבה = النائبة " ص ١٩

גאאת = جاءت " ص ١٧

- ويثبتها بالواو عندما تكون منبورة على الواو مثل:

יודי = يؤدي التفسير ص ٧

מוכר = مؤخر " ص ٥

- ولكن أحياناً كثيرة يسقطها ولا يعبر عنها بأي رمز كتابي مثل:

אלכ'ס'יה = الخطيئة التفسير ص ٣

אלמשיה = المشيئة " ص ٣١

אלדנאה = الدناءة " ص ٨٥

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' 27-34.

^٢ - هذا يعد من سمات اللهجات العامية، والدليل ما نشهده حالياً من تخفيف للهمزات في أول الكلمة. كما شاع هذا الأمر في اللهجة العربية المصرية بشكل واضح. انظر: النصوص التي أوردها د. أحمد مختار عمر في كتابه: تاريخ اللغة العربية في مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٧٠. ص ٨٥، ٨٦.

٣- في آخر الكلمة:

أما في آخر الكلمة فدائماً ما تسقط الهمزة عند سعديا مثل:

אלגגז = الجزء التفسير ص ٣

אלללמא = العلماء " ص ٣

אללא'ו = الضوء " ص ٣

-أو يكتبها في نهاية الكلمة على حسب نطقها في بيئته، مثل:

אלהוי = الهواء " ص ٣٠

אלאסתוי = الاستواء " ص ٢٩

אלצחר = الصحراء " ص ٤٦

אלעשי = العشاء " ص ٤٢

אלשתי = الشتاء " ص ٤٥

و- رسم حرف العلة:

يكتب سعديا حرف العلة الأخير في الفعل على حسب نطقه، فإذا كان ينطق ألفاً يكتبه

ألفاً، وإذا كان ينطق ياء يكتبه ياء. وهي قاعدة ثابتة عنده فيقول:

ארא = أرى التفسير ص ٣

יכ'פא = يخفي " ص ٧

חנחדי = تنتهي " ص ٣٦

ح- كتابة تاء التانيث النهائية:

ذكرنا فيما سبق أن سعديا عوض عن تاء التانيث النهائية (ة) بحرف الهاء العبري

واضماً فوقه نقطتين (ה'')، ولكنه في بعض الأحيان كان يكتبها ت = ת ، أو أ = א.

ومن أمثلة كتابتها بالتاء:

אלללאמת = الصلاة التفسير ص ٣٢ "وزلنا في هذه الأيام في

فصول الصلات"

אאא = أداة " ص ٥٤ "وكيف يكون اصلاح ادات

الفلاحة"

חיות = حياة " ص ١١٦ "لأن نبوخذ نصر مات في

حيوت صدقيهاو"

ونلاحظ هنا أن سعديا أتى بها بالتاء، وهي في حالة الإضافة فقط.

وقد روى أن من القبائل العربية من كانوا يقفون على التاء المربوطة بالتاء، مثل

أولئك الذين سُمع عنهم من قال "يا أهل سورة البقرت" فأجابه آخر "ما أحفظ منها آيت" فليس

هذا إلا احتفاظ بالأصل في ظاهرة التأنيث، كما أن هذا شاع في اللغة العربية في مصر كآثر للهجات مثل سنت بدلاً من سنة وابنت بدلاً من ابنة.^١

ومن أمثلة كتابتها بالالف عند سعديا:

אלסרקה = السرقة التفسير ص ٧١ "قلنا هذه كمعرفة الإنسان

بالسرقة والزنا"

אלגד'י'א = الأغذية " ص ٣٤ "وأما الأدوية فإنما خلقها

لتستظف الأغذية"

אדי'א = أدوية " ص ٥٤ "حتى يصيد بعضه بعض

والصلاحه منه الألوان لغذائه وأدوية لشفائه"

ونلاحظ هنا أن سعديا أتى بها بالالف في حالة الإطلاق.

وهذا يرجع إلى عدم وجود قاعدة ثابتة في كتابتها في الكتابة العربية اليهودية، حيث شاع كلا الأمرين فيها من كتابتها بالالف والتاء.^٢

ط-التأثر بكتابة الألفاظ كما في المصحف الشريف:

من الظواهر المثيرة للاهتمام عند سعديا كتابته بعض الألفاظ، أحياناً، على غرار كتابتها في رسم المصحف.

والمراد برسم المصحف ما كتبه الصحابة (زيد بن حارثة ومن معه) من الكلمات القرآنية في المصحف العثماني على هيئة مخصوصة، وينحصر أمر هذا الرسم في ست قواعد، وهي الحذف والزيادة والهمز والبذل والوصل والفصل وما فيه قراءتان فكتبت على إحداهما. ومن أمثلة ذلك حذف الألف في مثل "بسم الله"، "إنسن"، "السموات"، وحذف ألف المد في صيغ الجمع مثل "العلمين"، كما كتبوا بالواو هذه الثمانية كلمات "الصلوة، الزكوة، الحيوة، الربوة، النجوة، الغدوة، مشكوة، منوة".^٣

وهناك كلمات كان سعديا يكتبها كما تكتب في المصحف الشريف مثل:

אלללוה = الصلاة التفسير ص ١٤ "الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة"

^١ - إبراهيم أنيس: اللهجات العربية. ص ١٣٧، أحمد مختار عمر. تاريخ اللغة العربية في مصر. ص ١٤٦.

^٢ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' 35-44.

^٣ - محمد طاهر عبد القادر: تاريخ القرآن وخرائب رسمه وحكمه. مصطفى البابي الحلبي ط ١. ص ٩٣، ٩٤، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥.

^٤ - سورة البقرة: الآية ٢.

אלזכוה = الزكاة " " وأقيموا الصلوة وءاتوا الزكوة" ص ١٣
 חייה = حياة " " فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي
 في الحياة الدنيا" ص ٢٢

وهذا ما كان متبعاً في كتابة هذه الكلمات في القرآن الكريم، وقد قال ابن جني في هذا الصدد: "وأما ألف التفخيم فهي التي تجدها بين الألف وبين الواو نحو قولهم سلام عليك وقام زيد" وعلى هذا كتبوا الصلوة والزكوة والحياة بالواو. وحكي ابن جني عن قطرب: "أن أهل اليمن يقولون الحياة فهذه الواو بدل من ألف حياة وليست بلام الفعل من حيوت، وكذلك يفعل أهل اليمن بكل ألف منقلبة عن واو كالصلوة والزكوة ويظهر أن هذا النوع من إمالة الفتحة إلى الضمة كان موجوداً في الحجاز. وقد كتبت هذه الكلمات في المصحف بالواو والذين كتبوه من قريش. ويرجح أنهم توهموا أنها من شدة التفخيم واو وكان هذا النطق موجوداً أيام النبی (صلى الله عليه وسلم)". ومن المعروف أيضاً أن الكتابة العربية قد أخذت من النبطية التي كانت تكتب فيها هذه الكلمات بالواو - وكذلك في الكتابات العربية الجنوبية.^١

ونلاحظ أن سعدياً لم يكتب الألف التي توضع فوق الكلمة في المصحف الشريف لتتطابق الكلمة صحيحة، ولكن هذا يرجع إلى اختفاء كل العلامات التي توضع فوق أو تحت الكلمات عنده.

كما يكتب سعدياً بعض التراكيب مثلاً تكتب في القرآن عند إدماج الألف والياء في حرف واحد، مثل قوله تعالى: "فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا..." وكذلك "فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ"^٢

فيقول سعدياً:

אללמכאה = اعلمك اياه	التفسير ص ٧٩
אריכאה = اريك اياه	" ص ١١٣
יביעניי איה = يبعيني اياه	" ص ١٤٥

وقد كانت ظاهرة إدماج الحروف من الظواهر الشائعة في الكتابة العربية اليهودية فمثلاً تعبير مثل "إن شاء الله" كان من المفترض أن يكتب هكذا (אן שאללה) ولكنه في أحيان كثيرة كان يكتب (אן שללה) أو (אן שאללה)، و"قلي" بدلاً من "قال لي" و"حصلي

^١ - سورة البقرة: الآية ٤٣.

^٢ - سورة البقرة: الآية ٨٥.

^٣ - أحمد علم الدين الجندي: اللهجات العربية في التراث. ١ / ٢٨٣.

^٤ - سورة الأحزاب: الآية ٣٧.

^٥ - سورة الأنبياء: الآية ٧٩.

الخير" بدلاً من "حصل لي الخير".^١ ولعله تأثر باللهجة المصرية آنذاك، فقد عاش سعدياً فترة من حياته في مصر، حيث شاعت هذه الظاهرة في بعض الكتابات المصرية في القرن الرابع الهجري.^٢ كما أن حذف الهمز هنا يعرف بلخلخانية الشحر وعُمان حيث يقولون ماشاءالله في ما شاء الله وإنشاءالله في إن شاء الله.

ي- التصحيف:

هناك خلط فيما بين التحريف والتصحيف، فالتحريف هو تغيير شكل الحروف المتشابهة الرسم، كالدال والراء والدال واللام والنون والزاي والميم والقاف. أما التصحيف فهو تغيير نقط الحروف المماثلة في الشكل كالباء والتاء والثاء والجيم والحاء والخاء والدال والذال والسين والشين والصاد والضاد والطاء والظاء، وقد يكون التصحيف أو التحريف ناتجاً عن خطأ في السماع لا عن خطأ في القراءة.^٣ لذلك لعب التصحيف دوراً كبيراً في تشويه اللغة العربية ولم تسلم منه القراءات القرآنية، فقد سجل السيوطي تصحيفات وقعت لأشهر المعاجم العربية الموثقة مثل زخرب وزحرب وصحته بالخاء والحاء تصحيف.^٤

وقد وقع التصحيف عند سعدياً لأنه عبر عن بعض الحروف العربية، التي لم يجد لها مقابلاً في العبرية، بوضع شرطة أو نقطة على أقرب حرف له، فكانت تسقط في الكتابة هذه الشرطة أو النقطة، مثل تدوين حرف الخاء حاء:

אלתלחזיז = التلخيص التفسير ص ٢١

יחלדנה = يخلدنا " ص ٢٣

אלחרף = الخريف " ص ١٠٥

وتدوين حرف الضاد صاداً لسقوط الشرطة التي يضعها فوق الصاد للتعبير عن الضاد:

קבצא = قبضا " التفسير ص ١٣١

وتدوين حرف الخاء كاف لسقوط الشرطة التي يضعها فوق الكاف للتعبير عن الخاء، حيث إن حرف الكاف في العبرية له نطقان فينطق خاء حينما لا يكون مشدداً وكافاً حين يكون مشدداً

כליק = خليق التفسير ص ١٣٥

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٥٣ - ١٧١.

^٢ - مثل النصوص التي أوردها د. أحمد مختار عمر في كتابه تاريخ اللغة العربية في مصر. مثل: كل من (كل من) من من (من من) يبيعوا لي (يبيعوني) ص ٨٥، ٨٦.

^٣ - رمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط ٣. ١٩٨٧. ص ٨٨، ٨٩.

^٤ - أحمد علم الدين الجندى: اللهجات العربية. ١/ ٣٥٩.

وكذلك الغين والجيم لاشتراكهما في حرف الجيم للتعبير عنهما مع وضع شرطة فوقه للتعبير عن الجيم

יגתר = يجتر التفسير ص ٤٧

אלגפאר = الجفار " ص ١٦٠

وكذلك الظاء والطاء

אטלאף = أظلاف " ص ٤٧

التعبير عن التشديد:

عبر سعديا عن التشديد بتكرار الحرف المشدد، وهذا يعد أمراً قليلاً الاستخدام في العربية اليهودية، حيث كانت أحياناً تسقطه تماماً مما يشوش معنى الكلمة، ولكنها كانت أحياناً قليلة تعبر عنه بتكرار الحرف^١، ومثله عند سعديا:-

מייזא = ميّزها التفسير ص ٥

יבין = يبين " ص ١٤٤

ברחנא = برهنا " ص ٢١

ביןאא = بيناها " ص ٢١

-وكذلك في نهاية الكلمة:

מולאיי = مولاي التفسير ص ١٥٣

ידי = يدي " ص ١٢٩

אלמעדיין = المعين " ص ١٤٢

-ولكن سعديا كان يهمل أحد الحرفين المكررين في بعض الكلمات، مثل:

אשתקנא = اشتقنا التفسير ص ٢٨

צ'מנא = ضمنا " ص ٣٢

^١ -יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית. עמ' 47-48.

ثانياً: الظواهر الصوتية

ويعرض هذا الجزء الظواهر الصوتية التي تعكس مدى تأثر سعديا ببعض الظواهر الصوتية في اللهجات العربية، نحو:

الإبدال:

- الإبدال بين الياء والواو:

وهي ظاهرة صوتية نلمحها عند بعض القبائل العربية، يطلق عليها المعاقبة الحجازية. ويفسرها علماء اللغة بقولهم إن الواو في مثل صوام ينطق بها ياء عند الحجازيين، فكان الحجازيون يقولون: - "صيام ، نيام، صياغ، قياد" بدلاً من "صوام، نوام، صواغ، قواد"، في حين أن غيرهم من البدو كانوا يميلون إلى الضم. فكلمة "حيث" رويت في صورة أخرى هي "حوث" ونسبت هذه الصورة الأخيرة لقبيلة طيء وقيل تميم، وكلاهما من القبائل البدوية التي أثرت الضم في كثير من الصيغ.^٢ وقد وجدت هذه الظاهرة آثارها عند سعديا مثل:-

التفسير ص-٣

٦١٥١٨ = التيسير

ص-٩٧ (وربما تأثر هنا باللغة

٦١٤٦٦ = قصير

العبرية)

٨٦١١٨ = ميتاً "كنا لما شاهدناه وقتاً حياً وأخرى موتاً" التفسير ص-٢٢

الإبدال بين الصوامت الساكنة:

وهذا يقع كثيراً في اللهجات العربية وعند سعديا لتقارب الحروف في المخرج أو في الصفة.^٣

أ- الإبدال بين الصوامت الساكنة ذات المخرج الواحد مثل:-

-الزاي والصاد:- حيث إنهما من فئة الأصوات ذات المخرج اللثوي الأسناني ومخرجهما ينحصر بين أول اللسان (بما فيه طرفه) والثنايا العليا (بما فيها أصولها)^٤. وكان شائعاً في قبيلة طيء ظاهرة إشماع الصاد الزاي وهو نطق الصاد زايًا، كما كانوا يقولون الزقر بتفخيم الزاي بدلاً من الصقر.^٥

ويقول سعديا كذلك : ٨٤٢٢٢٢٢ = الملاصقة التفسير ص-٧٩

^١ - إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية. ص- ٩٢.

^٢ - المرجع السابق: ص- ٩٣.

^٣ - صفة الصوت: إما أن يكون مهموساً أو مجهوراً، وإما أن يكون مفخماً أو مرققاً، وإما أن يكون احتكاكياً أو انفجارياً.

^٤ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. مكتبة الأنجلو المصرية. ط٦. ١٩٨٤.

^٥ - إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية. ص- ٧٤، ٧٥.

-الذال والضاد: فكلاهما صوت لثوي أسناني، والذال صوت مجهور، والضاد كما تنطق الآن لا تختلف عن الذال في شيء سوى أن الضاد أحد أصوات الإطباق^١، والتبادل بينهما أمر شائع في الكتابة العربية اليهودية^٢. ومثله عند سعديا:

תר = תצ'ר التفسير ص ١٩

ب- الإبدال بين الصوامت الساكنة المتقاربة المخارج:-

- الذال والذال: حيث إن حرف الذال حرف لثوي أسناني، والذال أسناني رخو مجهور^٣، وقد ورد في كثير من اللهجات العربية الخلط بين الذال والذال فهما حرفان متناظران الأول منهما شديد والثاني نظيره الرخو مثل ذهب- ذهب، وذكر- وذكر^٤. وقد شاعت هذه الظاهرة في الكتابة العربية اليهودية^٥، ولكن تجدر الإشارة إلى أن سعديا يكتبها في أحيان كثيرة حرف الذال بكتابة حرف الذال ووضع نقطة فوقه، كما أشرنا إلى ذلك في أبجديته، ولكنه كذلك أحياناً ما يقع الخلط عنده بينهما، مثل:

אמת'ד'א = امتداد التفسير ص ٥٨

דלילה = ذليلة " ص ٢٤

דכרת = ذكرت " ص ١٢٢

דנפ = ينفذ " ص ١٤٥

-التاء والتاء:- فالتاء صوت لثوي أسناني شديد مهموس، والتاء صوت أسناني مهموس^٦، لذلك كان من الشائع الخلط بينهما في اللهجات العربية مثل لهجة عرب خيبر^٧، ويتضح ذلك عند سعديا في كتابته لبعض الألفاظ المشتملة على حرفي التاء والتاء، حيث إنه أحياناً يكتب التاء كما سبق وأشرنا في أبجديته برسم حرف التاء ووضع شرطة فوقه، وأحياناً أخرى يحدث الخلط بينهما، كما أن هذا الخلط من الممكن أن يكون نتيجة للتصحيف^٨، مثل:

^١ - إبراهيم أنيس :- الأصوات اللغوية. ص ٤٨.

^٢ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' 35.

^٣ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. ص ٤٧.

^٤ - إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية. ص ١٠١، كما أن د. أحمد مختار عمر يرى أن هذا من أثر اللغة الآرامية على اللهجات العربية. انظر: تاريخ اللغة العربية في مصر. ص ١٣٢.

^٥ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' 36.

^٦ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. ص ٤٧، ٦١.

^٧ - أحمد مختار عمر. تاريخ اللغة العربية في مصر. ص ١٣١.

^٨ - أو ربما من أثر اللغة الآرامية التي كانت تستخدم التاء بدلاً من التاء، فكلمة ثور في العربية تقابل في الآرامية تورا.

חית- حيث	التفسير	ص ٣٨
ילהת- يلهث	"	ص ٤٨
חלתין = ثلاثين	"	ص ٨٠
חעבאן- ثعبان	"	ص ٣٥

-الضاد والظاء: فالضاد صوت لثوي أسناني كان قديماً بين الشدة والرخاوة والآن من الأصوات الشديدة المجهورة، والظاء صوت أسناني مجهور.^١

ويقول الفراء إن أهل الحجاز وطىء يقولون فاظت نفسه بدلاً من فاضت نفسه، وقضاعة وتميم وقيس يقولون فاضت نفسه مثل فاضت دمعته. وقال أبو زيد وأبو عبيدة: فاظت نفسه بالظاء لغة قيس وبالضاد لغة تميم. ويبدو أن "الضاد" تنتمي إلى بيئة تميم البدوية وأن "الظاء" تنتمي لبعض من قيس ممن تأثروا بالبيئة الحجازية، أو لأهل الحجاز أنفسهم.^٢ كما أن نطق الضاد ظاء شائع في لهجات العراق كما ينطق بها الآن في الخليج.

ومن أمثلة هذه الظاهرة عند سعديا:

ט'רוב = ضروب	التفسير	ص ٣٣
ט'ר'ה = فضة	"	ص ١٥٠
ט'מן = ضمن	"	ص ٣٥
ט'ם = يضم	"	ص ٩٩

-الكاف والجيم: فالكاف صوت طبقي شديد مهموس، أما الجيم فصوت غاري. ويروى أن بعض القبائل كانت تنطق الجيم (dz) جيما (g) كما في نطق عامية القاهرة، كما أنه توجد بعض الآثار اللغوية التي تشير إلى الخلط بين صوت (القاف والكاف والجيم) ونصوا على أنها لغة سائرة في اليمن، فجمال يقولون فيها أحياناً كمل، وركل في رجل وركب في رجب. وعلى الأرجح في هذه الكلمات إن النطق الأصلي موجود وهو الجيم السامية. ولكن النحويين كتبوا كافاً لعدم الإشارة للنطق الصحيح، كما أنه من المحتمل أنهم كتبوها بالجاف الفارسية (گ) ثم ضاعت الشرطة من الرمز بفعل النساخ. وبهذه الطريقة يمكن تفسير القراءة المروية "حتى يلك الكمل في سم الخياط" بدلاً من "حتى يلج الجمل في سم الخياط".^٣

^١ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. ص ٤٨ ، ٤٩.

^٢ - إبراهيم أنيس: في اللهجات. ص ١٠٤.

^٣ - كمال بشر: علم اللغة العام. دار المعارف. مصر. القسم الثاني . الأصوات. ص ١٦٢ - ١٦٤. والجيم القاهرية هي الجيم السامية فقد أثبتت بحوث اللهجات الحديثة أن أبناء جنوب الجزيرة العربية ينطقون الجيم غير معطشة وهو نطق سائد في اليمن الجنوبية والشمالية وعمان وجنوب الجزيرة. واللفات السامية (العروبية) لا تعرف الجيم المعطشة، فهذا يثبت أن الجيم المعطشة حديثة نسبياً، وهي صورة متطورة للجيم

ولذلك نرى سعديا يقول: כמאד = جامداً التفسير ص ٤٣

- الدال والتاء: وروى عن قبيلة تميم أنها كانت تقول فزد بدلاً من فزت، أى أن التاء المهموسة قد قلبت إلى نظيرها المجهور، وهو الدال، وذلك لمجاورتها لصوت مجهور وهو الزاى.^١ وعند سعديا ولكن ليس لمجاورتها صوت مجهور:

תאני = تأتي التفسير ص ٣

- الهمزة والعين: الهمزة صوت شديد لا هو بالمجهور ولا بالمهموس مخرجه المزمار، والعين صوت مجهور مخرجه وسط الحلق والإبدال بينهما ظاهرة معروفة في اللغة العربية بالعننة.^٢ ومن أمثلة الإبدال بينهما عند سعديا:

הנה = عنه التفسير ص ٧

- الهاء والحاء: الهاء صوت رخو مهموس حنجري والحاء صوت مهموس مخرجه وسط الحلق.^٣

ومن أمثلة الإبدال بينهما عند سعديا:

אסתחל = استحال التفسير ص ٣٧

- الهاء والعين: ومن أمثلة الإبدال بينهما عند سعديا:

מממה = مهما التفسير ص ٣٧

- الهاء والألف: حيث إن سعديا في بعض المواضع كان يكتب الألف كما تنطق، مثل:

כמה = كما التفسير ص ٣

المماثلة الصوتية

المماثلة هي تعديلات كيفية تجريها بعض الأصوات نتيجة لمجاورة بعضها بعضا في الكلام المتصل، مما قد يصيب بعض الأصوات بالتأثر^٤، وقد حدثت عند سعديا ما بين صوتي الكاف والقاف، فالقاف صوت مهموس مفخم والكاف صوت شديد مهموس مرقق، وأقرب

الجنوبية الأصلية نشأت عن اتصال عرب الشمال بلغات الردم في الشام ثم صارت هي الصورة الشائعة في قريش، فعندما نزل القرآن بلهجة قريش، سادت الجيم المعطشة والتزم بها في القراءات القرآنية.

^١ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. ص ٧٣.

^٢ - نسب القدماء لتميم وقيس وعيلان ظاهرة صوتية سموها العننة، وهي قلب الهمزة المبدوء بها عينا. وقد جاء في رواية نسبت إلى الفراء أنه قال إن بنى تميم وقيس وأسد ومن جاورهم يجعلون الألف إذا كانت مفتوحة عينا فإذا كسروا رجعوا إلى الهمزة. إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. ص ٨٨، ٨٩، ٩٠، اللهجات العربية: ص ١١٠، ١١١.

^٣ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. ص ٨٨.

^٤ - المرجع السابق: ص ١٨٧.

المخارج للقاف هو الكاف، ونظراً لتجاورهما فقد تأثر الصوت المرقق بالصوت المفخم فتحول إلى القاف لأنها أقرب إلى التقخيم عنه من الترقيق، ولذلك رأى ابن خلدون أن البدو يخلطون بين نطق القاف والكاف.^١

وهذا هو ما حدث مع سعديا فأتى الفعل ضحك عنده بالقاف لا بالكاف^٢:

يقول سعديا לא'חק = ضحك التفسير ص ١٣٦

المخالفة الصوتية:

هي نوع من التطورات التي تحدث أحياناً للأصوات اللغوية، بمعنى أن الكلمة قد تشتمل على صوتين متماثلين كل المماثلة فيقلب أحدهما إلى صوت آخر لتتم المخالفة بين الصوتين المتماثلين، وقد كانت ظاهرة شائعة في اللغات السامية.^٣ ومن أمثلة ذلك عند سعديا:

- ما بين السين والصاد: فكلاهما من مخرج واحد لثوي أسناني، وكذلك كلاهما صوت رخو مهموس^٤، والفرق بينهما في الإطباق، لذلك شاع بين القبائل العربية تحويل الصاد إلى سين، وذلك مثل ما روى عن الصراط والسراط والأصل هو النطق بالصاد بدليل ورودها في القرآن الكريم بالصاد ثم تطورت حتى شاع فيها نطق آخر بالسين، كما أن هذا التبادل مشهور في اللهجات العربية القديمة مثل سقر وصقر وسفق وصفق.^٥ كما شاعت تلك الظاهرة في الكتابة العربية اليهودية^٦، وقد وجدت صداها عند سعديا في مثل:

אססלאח = اصطلاح التفسير ص ٥٧

^١ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. ص ٨٦، ٨٧، أحمد مختار عمر: تاريخ اللغة العربية في مصر. ص ١٣١.

^٢ - وقد يكون هذا متأثراً بالعبرية، فالفعل ضحك هو חק.

^٣ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. ص ٢١٠.

^٤ - المرجع السابق: ص ٧٥، ٧٦.

^٥ - إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية. ص ١٢٩، أحمد مختار عمر: تاريخ اللغة العربية في مصر. ص ١٣٢.

^٦ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' 37.

ثالثاً: الظواهر النحوية

ويعرض هذا الجزء الظواهر النحوية في لغة سعديا، أى على مستوى الجملة، فمن خلال مطالعة تفسير سعديا لسفر التكوين نجد بعض الاستخدامات اللغوية على مستوى الجملة التى تخرج عن إطار اللغة المعيارية، أو بتعبير آخر يمكن القول بأنها استخدامات عربية صحيحة ولكنها كانت استخدامات محدودة غير شائعة، اختصت بها لهجة معينة دون الأخرى، وفيما يلي عرض لأبرز الظواهر النحوية التى ميزت لغة سعديا في التفسير.

أ- الإضافة:

عند إضافة اسم إلى آخر في اللغة العربية، تعتمد اللغة إلى تجريد الاسم المضاف من الألف واللام أى يكون نكرة وإضافة الألف واللام إلى المضاف إليه أى يأتى معرفة، غير أن ثمة حالتين حددهما النحاة العرب، يجوز فيهما إضافة (ال) إلى المضاف والمضاف إليه معاً، يقول ابن هشام " فإذا كانت الإضافة غير محضة يجب حذف "ال"، إلا أنه يجوز الجمع بين "ال" والإضافة إذا كان المضاف صفة معربة بالحروف فيجوز حينئذ اجتماع "ال" والإضافة وذلك نحو الضارباً زيد، والثانية أن يكون المضاف صفة والمضاف إليه معمولاً لها وهو بالألف واللام فيجوز حينئذ الجمع بين "ال" والإضافة نحو والراكب الفرس وما عداهما لا يجوز فيه ذلك.

ومن شواهد ذلك قول النابغة الذبياني:

الواهب المائة الأبرار زينها سعدان توضح في أوبارها اللبد^١

ووفقاً لما سبق فإن اللغة العربية لا تضيف الألف واللام إلى المضاف بشكل مطرد، غير أنه في كتابة سعديا نجد بعض التراكيب الإضافية التى يعرّف فيها المضاف والمضاف إليه معاً، على الرغم من أن الأمثلة المذكورة لا تدخل في إطار الحالتين السابقتين، فنذكر على سبيل المثال:

^١ - ابن هشام الانصاري: شرح سنن الزهبي في معرفة كلام العرب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ١٩٨٨. ص ١٥٠.

^٢ - ولعل هذا يرجع إلى تأثيره بلغته الأم اللغة العبرية التى تعرف المضاف والمضاف إليه و تربطهما بالأداة (וְ) ومن الجدير بالذكر أيضاً أن تعريف المضاف والمضاف إليه من الظواهر الموجودة في العهد القديم، فأداة التعريف تلحق عادة بالمضاف إليه، لكننا نحدها في بعض الحالات تلحق بالمضاف مثل "הַדָּעַת טוֹב (معرفة الخير والشر) (تكوين ٢: ٩)، وقبل أسماء الأعلام مثل "הָאֵל בְּיַח אֵל" (إله بيت إيل) (التكوين ٣١: ١٣) "הַמֶּלֶךְ אֶשְׂרָה" (ملك آشور) (اشعيا ٣٦: ٨) وأحياناً تدخل الهاء على كل من المضاف والمضاف إليه في المركب نفسه مثل "הַיָּמָד הָאֶרֶב" (وند النسيج) (قضاة ١٦: ١٤) "הַתּוֹלָב מִהַגּוֹיִם" أرجاس

- اللغة العرب التفسير ص ٣٧
- مال بنا إلى الأوفر الأقسام " ص ٢٣
- البحر القلزم " ص ٣٣

ب- المطابقة:

أعنى بالمطابقة اتفاق وحدة معجمية مع وحدة معجمية أخرى من الوحدات المكونة للجملة وذلك من جهات عدة ، نحو المطابقة بين المسند والمسند إليه في النوع أو المطابقة بين التابع والمتبوع في الإعراب أو التعريف والتذكير أو الإفراد والتثنية والجمع أو التذكير والتأنيث. وقد كان من نتيجة استخدام اليهود للغة ليست لغتهم الأم أن اختلف ترتيب الكلمات في علاقات المطابقة في اللغة العربية اليهودية.^١ ولذلك يلاحظ من خلال لغة سعديا في تفسيره لسفر التكوين، أنه لم يحافظ على تطبيق هذه الظاهرة بشكل مطرد، والأمثلة على ذلك كثيرة. نذكر منها ما يلي:

- المطابقة بين المسند والمسند إليه:

من الملاحظ أن المطابقة بين المسند والمسند إليه في النوع لا تتحقق في أغلب الأحيان عند سعديا، ويظهر ذلك بشكل واضح في استخدامه لأداة النفي "ليس"، حيث إنه لا يضيف إليها أى ضمير دال على ما تعود عليه هذه الأداة، مع العلم بأن هذه الأداة تعامل معاملة الأفعال من حيث إضافة تاء الفعل إليها وغيرها من الضمائر.^٢ ومن أمثلة ذلك عند سعديا:-

سباني ليس أبرح من بين يديك	التفسير ص ٩١
ليس أزول	" ص ٩١
-لأنك ليس تفنون صالحاً	" ص ٩١
فإني ليس أستطيع	" ص ١٣٠

الأمم (ملوك أول ١٤ : ٢٤) "הַמְּלָכִים הַנִּחֲשָׁתִים" مذبح النحاس (ملوك ثاني ١٦ : ١٤) "הַמְּלָכִים הַנִּחֲשָׁתִים" ممالك الأرض (ارميا ٢٥ : ٢٦) وكذلك انظر (ارميا ٣١ : ٤٠)، (ارميا ٣٢ : ١٢)، (حزقيال ٤٠ : ٤٠)، (خروج ٣٩ : ١٧)، (حزقيال ٤٦ : ١٩)، (زكريا ٤ : ١٠)، (عسرا ٨ : ٣٥). صبي הר זהב: דקדוק הלשון העברית. הוצאת מחברת לספרות בהשתתפות משרד החינוך והתרבות. תל אביב. 1967. כרך שלישי. תורת המלה. עמ" 228.

^١ - يوهان فك: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ص ١١٨، يهوشع בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ" ١٢٩ - ١٣٧ - ١٥٧ - ١٦١١.

^٢ - المالقي: رصف المباني في شروح حروف المعاني. تحقيق أحمد محمد الخراط. مطبوعات مجمع اللغة العربية. دمشق. ١٣٩٤ هـ. ص ٩٧، ٦٨.

فوفقاً لقواعد المطابقة في اللغة العربية، كان يجب أن ترد الأمثلة السابقة على النحو التالي: "بأنني لست أبرح من بين يديك، لست أزول، لأنك لست تقنى صالحاً، فإني لست أستطيع". وقد كان شائعاً في الكتابات العربية اليهودية استخدام ليس في الجملة دون أن تلحق بها الضمائر.^١

- كما نجد سعديا في أحيان كثيرة يحافظ على التعبير عن المثنى في الجملة المشتملة على الفعل والاسم وحتى الضمير وما يعود عليه، ولكن في أحيان أخرى يحدث اضطراب في التعبير عن المثنى عنده، كما هو الحال في معظم الكتابات العربية اليهودية حيث تناقضت في الحفاظ وعدم الحفاظ على المثنى.^٢

يقول سعديا:- - وقد بيعا وهما حيوان التفسير ص ١٧

-العديد المجاورة لها ص ٩٥

- نظراً لعدم معرفة سعديا بكافة علامات التأنيث في اللغة العربية، فقد خيل إليه بأن اللفظة الخالية من تاء التأنيث تعتبر كلمة مذكرة، وعليه نراه يقول:

-كقلب العصي حية وعاد تساوي عصي. التفسير ص ٩

ففاعل الفعل (عاد) محذوف تقديره "هي" يعود على العصي، ولكن سعديا اعتبر أن العصي مذكر لعدم وجود تاء تأنيث، في حين أن الألف المقصورة في "عصي" من علامات التأنيث، وعليه فقد جاء بالمسند غير مؤنث، وهذا الخلط كان نتيجة لأن معظم الكتاب اليهود الذين كتبوا بالكتابة العربية اليهودية لم يفرقوا بين المذكر والمؤنث في اللغة العربية واختلط عليهم الأمر في نهايات المؤنث.^٣

المطابقة بين المعطوف والمعطوف عليه:

المعطوف تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه أحرف عطف. وقد اضطربت عند سعديا المطابقة بين المعطوف والمعطوف عليه، فمثلاً قد يكون المعطوف عليه في حالة التكرار ويأتي المعطوف معرفاً مثل:

في نبات والحيوان التفسير ص ٤٥

يصلون به إلى السعادة ونعمة ص ١٠٢

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ١٤٢.

^٢ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٩٩ - ٩٩.

^٣ - المرجع السابق: עמ' ٩٥ - ٩٨.

^٤ - شرح الرضى على الكافية. تعليق يوسف حسن عمر. جامعة قاريونس. ١٩٧٨. ج ٢. ص ٣٣٨،

- المطابقة بين الصفة والموصوف:

النعته تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقاً، ومن أحكامه أن النعته يوافق المنعوت في:^١

• التعريف والتكثير: ولكن سعدياً خالف هذه القاعدة في بعض المواضع^٢ نحو:

- حركة الشمس في قلبك الخاص لها^٣ التفسير ص ٣٨

- كم أقام بيت الثاني " ص ١٤

• وفي النوع، يقول:

- نفسه الجهال التفسير ص ١٠

- بقاء الهواء خالية منها " ص ٢٨

- المطابقة بين اسم الإشارة والمشار إليه:

يستخدم سعدياً دائماً اسم الإشارة في صورته المفردة سواء المؤنثة أم المذكر (هذه، هذا، هذه) مع كل الحالات حتى المثنى والجمع، بل ويحدث الخلط حتى مع المفرد المذكر والمفرد المؤنث، وهي ظاهرة كثيرة الوقوع في الكتابة العربية اليهودية^٤، فيقول سعدياً في مثيلاتها:

- هذا الأقوال (خطأ في المطابقة في العدد) التفسير ص ٣

- فإن الملك والإمام يحفظان هذا الآثار (خطأ في المطابقة في العدد) " ص ١٥

- هذه اللفظ (خطأ في المطابقة في النوع) " ص ٢٢

- هذا الصنایع (خطأ في المطابقة في العدد) " ص ٤١

المطابقة بين الاسم الموصول وما يعود عليه:

^١ - شرح الرضى على الكافية: ج ٢. ص ٢٩٨.

^٢ - ومن الجدير بالذكر أن هذه الظاهرة وجبت لها آثاراً في العهد القديم، مثل عدم المطابقة في العدد بين الصفة ومعمولها في الفقرات الآتية "למקמי שפה ובבדי לשון" (حزقيال ٣: ٥٦) (غامضة اللغة وتقليلة اللسان) ففي المثال السابق الصفة جمع ومعمولها مفرد "גבה עינים" (مزامير ١٠١: ٥) (مستكر العين) "גדל הקנפים" (حزقيال ١٧: ٣) (كبير الجناحين) وفي كل من المثالين السابقين الصفة مفرد ومعمولها مثنى. وكذلك في التذكير والتأنيث "אל גב'ה קומחו" (صموئيل أول ١٦: ٧) (طول قامته) "מלא הנוצה" (حزقيال ١٧: ٣) (واسع المناكب) "מלא חכמה" (حزقيال ٢٨: ١٢) (ملأ حكمة) فالصفة مذكر ومعمولها مؤنث، "יפת מראה" (تكوين ١٢: ١١) (حسنة المنظر) "טובת שקל ויפת ח'אר" (صموئيل الأول ٢٥: ٣) (جيدة الفهم وجميلة الصورة) وهنا الصفة مؤنثة ومعمولها مذكر.

^٣ - وهذه الحالة موجودة في العبرية كما نقول בדרך שלה - אשר לה في الطريق الخاص بها.

^٤ - יהושע בלאו: דקדוק הערכית היהודית. עמ' ٦٢ - ٦٣.

يستخدم سعديا في جميع الحالات دون تفرقة الاسم الموصول المفرد المذكر (الذي)، سواء أكان ما بعده مذكراً أم مؤنثاً، مفرداً أم مثني أم جمعاً نحو:

- آيات للقوم الذي أرسل إليهم التفسير ص ٩
- الذي تزوجوا " ص ١٢٩
- إلى الأرض الذي " ص ٢٧
- لأن النار الذي " ص ٣١
- السماء الذي " ص ٣٢
- الأوقات الذي " ص ٦٩

وقد يرجع ذلك الاستخدام إلى أحد الأسباب الآتية:

- ١- أن اللغة العبرية لديها اسم موصول واحد يستخدم مع كل الحالات هو "אשר"¹
- ٢- أشار ابن مالك أن أسمى ألفاظ الموصول هو الذي.²
- ٣- والسبب الثالث، وهو الأرجح، هو أن الاسم الموصول "الذي" تحول أخيراً إلى الصيغة الجامدة في جميع الأحوال، وهي: "اللى" وكان نتيجة ذلك كثرة مخالفة جملة الصلة لقواعد المطابقة المعتمدة في اللغة الفصحى في نصوص كتاب النصاري واليهود.³

ج- العدد وتمييزه:

فضل سعديا في كل صفحات التفسير تعريف العدد وتمييزه نحو قوله:

- التعريف الثلاث العقوبات التفسير ص ٩٠
- الثلاث المعارف " ص ٣
- الخمسين الصالح " ص ١٢٦

وقد أجاز الكوفيون هذا الاستخدام، وحجتهم في هذه الإجازة السماع عن العرب نحو: قرأت الثلاثة الكتب في السبعة الأيام.⁴ غير أن ابن قتيبة اعترض على هذا الاستخدام ووصفه بالردىء، فيقول "العرب تقول مائة درهم وألف الرجل لأن المضاف إنما يعرف بما يضاف إليه وكذلك العدد المضاف كله، وقد يقول بعضهم الثلاثة عشر الدرهم

¹ - هذا بالإضافة إلى أن هاء التعريف + اسم الفاعل يمكن أن تؤدي معنى اسم الموصول (הַיֵּשׁב) الذي يجلس.

² - الأنصاري: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ١٩٨٨. ج ١. ص ١٢٧، ١٤٨، ١٤٩.

³ - يوهان فلك: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ص ١١٨، יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٢٣٢ - ٢٣٥.

⁴ - عيسى حمن: النحو الوافي. دار المعارف. ط ٣. ج ١. ص ٣٦٥، ج ٣. ص ١٤.

والعشرون الدرهم لما أدخلوا الألف واللام على الأول أدخلوها على الآخر، وذلك ردىء والجيد أن تقول ما فعلت العشرون درهماً والثماني عشر جارية". والبصريون يعرفون التمييز ولا يجيزون غيره والبغداديون يجيزون ما فعلت ثلاثمائة الألف الدرهم.^١ ومن الجدير بالذكر أن هذه الظاهرة كانت موجودة في اللغة العربية المستخدمة في مصر، كأثر للهجات العربية.^٢

وكذلك نلاحظ أن سعديا كان دائماً يقدم العدد على المعدود كما هو الحال في اللغة العبرية، وعلى نحو صحيح في اللغة العربية أيضاً مثل قوله:-

"- לאנה קד וקע לה אן פי סדום עשרה לוט וזוגתה וארבעה בנאתה וד' אצהארה"

"التفسير ص ١٢٨"

-وقد وقع له أن في سدوم عشرة لوط وزوجته وأربعة بناته و٤ أصهاره. ومن الظواهر الأخرى المرتبطة بتمييز العدد استخدامه لتمييز العقود بشكل غير مطابق لقواعد اللغة العربية، حيث إن ألفاظ العقود من العدد يكون تمييزها مفرداً منصوباً^٣، ولكن سعديا أتى به جمعاً غير مشكل، وهذا أمر وارد لأن اللغة العبرية تأتي بتمييز العقود جمع، ومثل هذه الظاهرة عند سعديا:

- פמנדם מן קאל בחסאב שהר הו כ"ט יומא י"ב סאעה תשצ"ג דקאי

التفسير ص ٤١

-فمنهم من قال بحساب شهر هو ٢٩ يوماً ١٢ ساعة ٧٩٣ دقائق

د- الجمع بين فعلين مساعدتين:

استخدم سعديا فعل الكينونة ليؤدي معنى ظرف الزمان دون حاجة الجملة إليه، نحو:

- ومع ذلك كان يكون التفسير ص ٣٦

- لأنهما كانا يكونا تلاميذ ربهما " ص ٧٣

- فكان يكون حينئذ " ص ٨٩

وقد أجاز أبو البقاء زيادة مضارع كان، في قول حسان:

كان سبيئة من بيت رأس يكون مزاجها عسل وماء.^٤

^١ - ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧. ص ٢٩٧، ٢٩٩.

^٢ - أحمد مختار عمر: تاريخ اللغة العربية في مصر، ص ١٢٩.

^٣ - عباس حسن: النحو الوافي، ج ٤ ص ٥٢٩.

^٤ - شرح الرضى على الكافية: ج ٤، ص ١٩٣.

وجدير بالذكر أن بلاو أشار إلى أن استخدام "كان" فعلاً مساعداً في الجملة بصرف النظر عن زمنها، يعد من خصائص اللغة العربية اليهودية.^١

هـ- الحرف:

حروف المعاني:

حتى:

حتى معناها الغاية في جميع الكلام، إلا أنها تكون تارة حرفاً جاراً للأسماء وتارة ينتصب بعدها الفعل المضارع.^٢

ولكن سعدياً يأتي بالفعل بعدها دون نصب، نحو:

- حتى يدقون التفسير ص٤٤ ، بدلاً من حتى يدقوا

- حتى يعبدون " ص٤٤ ، بدلاً من حتى يعبدوا

- حتى يقفون " ص٤٤ ، بدلاً من حتى يقفوا

حروف الجر:

القاعدة العربية تقول إن حروف الجر الزائدة زيادة محضة هي التي لا تجلب معنى جديداً، وإنما تؤكد وتقوى المعنى العام في الجملة. كلها فشانها شأن كل الحروف الزائدة، يفيد منها الواحد تأكيد المعنى العام للجملة كالذي يفيد تكرير تلك الجملة كلها. سواء أكان المعنى العام إيجاباً أم سلباً، ولهذا لا يحتاج إلى شيء يتعلق به ولا يتأثر المعنى الأصلي بحذفه، نحو: كفي بالله شهيداً، يعني: كفي الله شهيداً، فقد جاءت "الباء" الزائدة لتفيد تقوية المعنى الموجب وتأكيد، ولو حذف الحرف الزائد ما تأثر المعنى بحذفه.^٣ إلا أن الكتابات العربية اليهودية أضافت بعض حروف الجر مثل اللام دون حاجة الجملة إليها، وقد أضاف سعدياً بعض حروف الجر في بعض المواضع رغم عدم احتياج الجملة، نحو:

- لتضل علي قومك (فالمفروض أن يقول لتضل قومك) التفسير ص٨١

- وانبث في من الأرض كل شجرة (فالمفروض أن يحذف أحد الحرفين) " ص٥٨

- وإلى قين وهديته لم يقبلهما (فحرف الجر إلى زائد لا تحتاج إليه الجملة)

التفسير ص٨٤

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. עמ' ٩ ، ١٨٥ ، ١٨٦ .

^٢ - المألقي: رصف المباني. ص ١٨٠.

^٣ - شرح الرضى على الكافية: ج٤. ص ٤٣٢ ، ٤٣٣.

^٤ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ١٧٩.

- أما الأجنة فلا تسبق عظامهم لشحومهم لجلودهم. (فحرف اللام هنا زائد لا حاجة إليه)
"التفسير ص ٢٧"

* وأحياناً أخرى يستبدل سعديا حرف جر بحرف جر مثل:

- الإبدال بين "من" و"عن":

يقول سعديا في أمثاله:

-الذى هو معظم منه "المفروض عنه" التفسير ص ٤٩

والإبدال بين "عن" و "من" وارد في اللغة العربية، ومثله يقال حدثني فلان من فلان بمعنى عنه، وقول لبيد لورد: تقلص الغيطان عنه، أى منه.^١

-الإبدال بين "من" و"في":

ومن مثل هذا الإبدال عند سعديا:

-لا يؤلم على عضو منه "بمعنى فيه" التفسير ص ٦٧

-المكون في "بمعنى من" " ص ٤

- التكسب في العلم "بمعنى من أو الباء" التفسير ص ١٠

ويجوز أن تأتى "من" بمعنى "في" أو يحدث الإبدال بينهما، "فمن" في قوله تعالى "إذا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ"^٢ بمعنى "في"^٣.

- الإبدال بين "في" و"الباء":

وحرف الجر "في" يأتى أحياناً بمعنى الباء في استخدامات اللغة العربية، نحو قول الشاعر:

ويركب يوم الروع منا فوارس بصيرون في طعن الأباهر والكلى

أى لهم بصارة وحذق في هذا الشأن.^٤ كما شاع أيضاً في الكتابة العربية اليهودية الإبدال بينهما.^٥

ومن أمثلة ذلك عند سعديا: -استشهد فيه (بمعنى به) "التفسير ص ٨"

-الإبدال ما بين "على" و"اللام":

حرف "على" يحل محل "اللام" في العربية مثل قول الراعي:

^١ - ابن قتيبة: أدب الكاتب . ص ٥٣٨ ، ٥٤٣ ، كما أنه شاع في اللهجة العربية المصرية استخدام حرف الجر عن بدلاً من "من" في صيغ التفضيل مثل هو كبير عنى في مقابل هو أكبر منى. أحمد مختار عمر. تاريخ اللغة العربية في مصر. ص ١٠٩.

^٢ - سورة الجمعة: الآية ٩.

^٣ - شرح الرضى على الكافية: ج ٤. ص ٢٦٤.

^٤ - المرجع السابق: ج ٤. ص ٢٨٥، وانظر أيضاً ابن قتيبة: أدب الكاتب ص ٥٣٩.

^٥ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ١١٥ - ١١٨.

رعته أشهراً وخلا عليها فطاره التي فيها واستعاراً. أى خلا لها^١
كما يحل حرف "اللام" محل "على" في العربية فيقال سقط لفيه بمعنى على فيه.^٢
ومنه عند سعدياً:

- الحوادث التي تحدث عليهم (المفروض لهم) "التفسير ص ١٥ "

- الزاحف للأربعة (المفروض على أربعة) " ص ٥٠ "

- الإبدال بين "إلى" و"على":

ومثله عند سعدياً أيضاً:

- إلى ما وصفنا (على ما وصفنا) التفسير ص ٢٦

- تدخل في الماء إلى بطنها (على بطنها) " ص ٤٨ "

ولكن حرف "على" لا يحل في المعنى محل "إلى"^٣، إلا أن الكتابات العربية اليهودية جاءت في بعض الأحيان بـ"إلى" بدلاً من "على"^٤.

حروف العطف

هناك بعض المذاهب النحوية، ومنها مذهب الأخفش، تجيز زيادة حروف العطف (الواو - الفاء - ثم)^٥، ولكن دون أن تتسبب هذه الزيادة في اضطراب معنى الجملة، غير أن سعدياً استخدم هذه الحروف بشكل مفرط، حيث استخدم حرفي عطف الواحد تلو الآخر مما تسبب في خلل تركيب الجملة واضطراب معناها.

* ومن أمثلة ذلك جمعه بين الواو والفاء في قوله :

- فتخاف ذلك وفينصلح التفسير ص ٤٤

* ومن أمثلة زيادته لحرف الفاء دون حاجة الجملة إليه:

- فالآن فأنت ملعون التفسير ص ٨٨

- وإذا رأى سكان سكنوا محله الشريف الذي كان فيه فهو فقد

طرد فينصلح للطاعة. التفسير ص ٨١

* ومن أمثلة جمعه بين ثم والواو:

- ثم فيها وتكون بيوت التفسير ص ١٠٣

* وأحياناً أخرى يحذف حرف العطف تماماً من الجملة فيخلل تركيبها:

^١ - ابن قتيبة : أدب الكاتب. ص ٥٤٠.

^٢ - المرجع السابق: ص ٥٤٠.

^٣ - المالقي: رصف المباني. ص ٣٧١، ٣٧٣.

^٤ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ١١٧.

^٥ - شرح الرضى على الكافية: ج ٤. ص ٣٩٢.

- ثم نعود إلى الخبر هو قبله ٥٠ سنة (المفروض وهو قبله) التفسير ص ٩٨
- فمضت وصلت (المفروض أن يقول فمضت ووصلت) " ص ١٣٥

و- أدوات النفي:

ليس:

لا تستخدم ليس للنفي في الزمن الحالي إلا عند الإطلاق، أى عند عدم وجود قرينة تدل على أن النفي واقع في الزمن الماضي أو في المستقبل.^١

وقد استخدم سعديا "ليس" في مواضع كثيرة لنفي الزمن الحالي في حالة الإطلاق

فيقول: -فإني ليس أستطيع التفسير ص ١٣٠

-أن الناطقين ليس يفنون " ص ٩٩

-لأنك ليس تفنى صالحاً " ص ٩١

أما إذا وجدت قرينة تدل على أن الحدث واقع في أحد الزمنين الماضي أو المستقبل وجب الأخذ بها.^٢ وهو ما اتبعه سعديا عند كتابته لتفسيره ومثال ذلك :

-وهى فليس من أول ما خلقها اسمها أرض "التفسير ص ٢٧

فالقريظة العقلية هى بداية الخلق فمعروف أنه ماضى وليس مستقبلاً، وقد يكون المراد من ليس نفي الحكم نفياً مجرداً من الزمن كقول العرب: ليس لكنوب مروءة ولا لحسود راحة وليس منا من عق أباه.^٣

ومثل ذلك عند سعديا:

-ورجل ليس في البلد يدخل إلينا "التفسير ص ١٣٠

- وإذا كان ذلك ليس في استعمال اللغة سبيل هذه اللفظة أن تقع نسقاً على شيء

"التفسير ص ٧٤

لم:

حرف يجزم الأفعال المضارعة على اختلاف أنواع الجزم وينفيها، إلا أنها تخلص معنى الفعل المضارع إلى الماضي، وإن كان لفظها يصلح الحال والاستقبال. ولا يصح حذف لم وإبقاء الفعل بعدها مجزوماً، كما لا يصح إلغاء الجزم مع وجود "لم" قبل الفعل.^٤

^١ - حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

ج ١، ص ٢٢٧ .

^٢ - المرجع السابق: ج ١، ص ٢٢٨.

^٣ - عباس حسن: النحو الوافي، ج ١، ص ٥٦٠.

^٤ - المرجع السابق: ج ١، ص ٥٦٠.

وسعديا أحياناً يطبق الجزم بعد "لم" وأحياناً أخرى لا يطبقه، كما هو الحال في الكتابة العربية اليهودية، حيث لم تكن لديها قاعدة ثابتة في تطبيق الجزم أو عدم تطبيقه.^١
فمن أمثلة عدم تطبيقه عند سعديا:

- لم أرى التفسير ص ٣
- لم يموت " ص ٤٦
- لم تكون " ص ٧١

ومن أمثلة تطبيقه:

- لم تر التفسير ص ٢٨
- لم يك " ص ٥٢

وقد خلط سعديا أيضاً بين لم ولا، فأدخل لا على أفعال تفيد الماضي. مثل قوله : "كما لا يبين" "التفسير ص ١٣". فالتشبيه يفيد الماضي ولا تفيد الاستقبال والحال^٢، وذلك يرجع إلى أن الكتابات العربية اليهودية شاع فيها الخلط بين "لم" و"لا".^٣
ويقول سعديا أيضاً: "حتى لم تؤذيه" "التفسير ص ٥٠"، والمفروض أن يقول لا تؤذيه لأن حتى تفيد الاستقبال^٤، والدلالة التي أعطتها لم تؤذيه دلالة المضى فحدث تعارض بين الزمنيين.

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٨٧ - ٨٩.

^٢ - المالقي: رصف المباني. ص ٢٥٨.

^٣ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ١٤٢.

^٤ - المالقي: رصف المباني. ص ١٨٠.

رابعاً: الظواهر الصرفية

١- اشتقاق اسم الفاعل عند سعديا:

من خلال دراسة تفسير سعديا، نجده سار على القاعدة العربية المعيارية في اشتقاق اسم الفاعل، حيث يصاغ اسم الفاعل من الفعل الرباعي بزيادة ميم في أول الصيغة وكسر ما قبل الآخر^١، إلا أنه في بعض المواضع شذ عن هذه القاعدة فطبق قاعدة الأفعال الثلاثية الجنور على بعض الأفعال المزيدة.

فمثلاً قام سعديا بصياغة اسم الفاعل من الفعل "أبدع" على صيغة "بادع" "التفسير ص ٨٣" والصواب "مبدع" لأنه فعل مزيد بالهمز.

وكذلك يقول سعديا: "سمع قابل" "كتفاحة من ذهب في مزخرفات من فضة الكلام المقول على جهته وكأشناف من ذهب وحلى من فصوص الحكيم الواعظ مع سمع قابل" "التفسير ص ٤"

فسعديا هنا يقصد مع آذان صاغية أو قبول من يقوم بعملية السمع، فهو أتى بالاشتقاق صحيحاً ولكنه غير شائع الاستخدام.

٢- استخدام بعض الأوزان الفعلية العربية محل الأخرى:

١- وزن أفعل:- استخدم سعديا هذا الوزن المزيد في اللغة العربية بمعنى فَعَّلَ^٢، وهو استخدام أجازة نحاة العرب، فيقول السيوطي إن أفعل تأتي بمعنى فَعَّلَ، كأحزنه بمعنى حَزَنَهُ، وأشغله بمعنى شَغَلَهُ، وأحبه بمعنى حَبَّه، ومطاوعته مثل كبيت الرجل فأكب وقشعت الرياح السحاب فأقشع، والإغناء عنه^٣، كما استخدمته الكتابة اليهودية فأصبح صابوا بمعنى أصابوا، والعكس جاء أفعل بمعنى فعل مثل أخشيت بدلاً من خشيت^٤، وجاء عند سعديا في الأفعال التالية:

-أفاس: "وقد أقاس العلم أيضاً" (بمعنى قاس) "التفسير ص ٤"

- أنكرنا: "وقد أذكرنا أيضاً في كتابه" (بمعنى نكَّر) "ص ٢٢"

- أنسى: "أو أنسى آدم الجنان" (بمعنى نسي) "ص ٨٠"

^١ - الحملوي: شذا العرف في فن الصرف. شرحه وصححه د/ حسني عبد الجليل يوسف. مكتبة الآداب. ص ٨٧.

^٢ - وهذا الوزن يقابل في العبرية وزن הפעיל.

^٣ - السيوطي: مع الهوامع في شرح جمع الجوامع. دار المعرفة. بيروت. لبنان. تصحيح السيد محمد بدر النعساني. ج ٢، ص ١٦١.

^٤ - יהושע בלאו: דקדוק הערכים היהודית. עמ' ٧٣، ٧٥.

٢- وزن فعل^١: أتى عند سعديا بمعنى تفعل. وتجزئ اللغة العربية أن يأتى وزن فعل بمعنى تفعل "كولى" و"تولى"، و"فكر" و"تفكر"، وربما أغنى عن أصله لعدم وروده "كعيره" إذا عابه و"عجزت" المرأة بلغت السن العالية.^٢

وجاء عند سعديا في الأفعال الآتية:

- تطويقه: - "كالحكمة في خلق الله للكفار وتطويقه لهم القدرة على الكفر به" (بمعنى أعطاه القوة) "التفسير ص ٧٠"

- عودناها: "بخلاف العادة التى عودناها" (بمعنى نعوذناها) "التفسير ص ٦١"

٣- وزن افتعل^٣ بمعنى فعل:

أتى هذا الوزن عند سعديا في الأفعال التالية:

- احتقر: - "كيف احتقر عبده" (بمعنى حفر) "التفسير ص ٣٦"

- استعذ^٤: "ولو كان غير مقبول التوبة لم يسوى جماله شيئاً ولا حسنة لأنهما لا يستعد بهما إلا مع طاعة" (بمعنى جلبت له السعادة على وزن سَعَد) "التفسير ص ٨١"

- تعترفه^٥: "قلما لم نعلمه ولم نعرفه جعلتنا نفوسنا" (بمعنى يعرف) "التفسير ص ٨٢"

وزن افتعل في العربية له معانٍ كثيرة منها: الاتخاذ كاختتم زيد، أى اتخذ له خاتماً واختتم اتخذ له خادماً^٦، وجعله السيوطي للتصرف ويعبر عنه بالتسبب كاعتمل واكتسب إذا تسبب في العمل والكسب^٧. وهذا المعنى ينطبق على فعل "استعد" الذى أتى به سعديا فاستعد الرجل برؤية فلان أى عده سعداً^٨. ومن معانيه في العربية أيضاً الاجتهاد والطلب كاكْتَسَب واكتتب أى اجتهد وطلب الكسب والكتابة^٩. وهذا المعنى ينطبق على وزن "احتقر" الذى أتى به سعديا: فحفر الشيء يحفره حفراً واحتقره، قال الأزهرى: والأحفار المعروفة في بلاد العرب ثلاثة فمنها حفر أبى موسى وهى ركابيا احتقرها أبو موسى الأشعري (أى طلب حفرها)^{١٠}. وكذلك في وزن "تعترفه" فاعترف القوم سألهم عن خبر ليعرفه^{١١}.

^١ - وهو يقابل في العبرية وزن הפעיל .

^٢ - الحملوي: شذا العرف. ص ٤٢.

^٣ - على وزن הפעיל .

^٤ - الحملوي: شذا العرف. ص ٤٣.

^٥ - السيوطي: همع الهوامع. ج ٢. ص ١٦٢.

^٦ - ابن منظور: لسان العرب. دار صادر. بيروت. مادة سعد.

^٧ - الحملوي: شذا العرف. ص ٤٣.

^٨ - لسان العرب: مادة حفر.

^٩ - المرجع السابق: مادة عرف.

٤- وزن تفعّل^١ بمعنى فَعَلَ:

وأتى عند سعديا في هذه الأفعال:

- يتحفّظ: "أى أن يكون آدم نفسه يتحفّظ أسماءها" (بمعنى يحفظ) التفسير ص ٦٦

- يتوزّن: "ولم يتوزن مقاديرها" (بمعنى يزن) ص ٨٠

- يتأخذ: "حيث يتأخذ في التسفيط" (بمعنى يأخذ) ص ١٠٣

- أن نتأمر: "فنقول يستحق خالق هذا النبات أن نتأمر له فيه" (بمعنى يأمر ونطيعه) التفسير ص ٣٥

ويقول السيوطي أن وزن تفعّل يأتي بمعنى فعل كتعدى الشيء وعداهن إذا جاوزه وتبين وبان^٢. وهذا ينطبق على أفعال "تحفّظ وتوزّن وتأخذ" التي أتت عند سعديا. كما قال الاسترأبادي أن تفعّل ممكن أن يكون بمعنى استفعل بمعنيين مختصين باستفعل أحدهما الطلب نحو: تتجّزّه أى استجّزته أى طلبت نجاهه، أى حضوره والوفاء به والآخر الاعتقاد في الشيء أنه على صفة أصله نحو استعظمته وتعظّمته أى اعتقدت فيه أنه عظيم^٣. وهذا ينطبق على الفعل "نتأمر" فتأمر فأمرته واستأمرته فتأمر.

٥- وزن تفاعل بمعنى افتعل:

أتى هذا الوزن عند سعديا في هذه الصيغة:

- نتوافق: "نتوافق على الثمن" (بمعنى نتفق) التفسير ص ١٤٥

ومن ضمن معانى وزن "تفاعل" في العربية المشاركة بين اثنين فأكثر فيكون كل منهما فاعلاً في اللفظ، مفعولاً في المعنى كتخاصم زيد وعمرو^٤. والتوافق لا يكون إلا بين اثنين أو أكثر.

٦- وزن استفعل بمعنى أفعَلَ:

وأتى عند سعديا في الأفعال الآتية:

- يستصلح: "يستصلح لهم طعامهم" (بمعنى يجعله صالحاً للأكل، أى يصلح) التفسير ص ٤٤

- تستطيعه: "فترى نفسها "حواء" داخلة عليه فتتطوى له وتستطيعه" (بمعنى تطيعه، أى أطاع) التفسير ص ٦٦

^١ - يأت في العبرية على وزن תִּתְחַפֵּץ.

^٢ - السيوطي: مع الهوامع. ج ٢. ص ١٦٢.

^٣ - شرح الرضى على الكافية : ١ / ١٠٦، ١٠٧.

^٤ - السيوطي: مع الهوامع. ج ٢. ص ١٦٢.

-استحفظها:- "وكيف يكون آدم أعمى وقد نص الكتاب على أنه سمى جميع الحيوان باسمها واستحفظها" (بمعنى حفظها) "التفسير ص ٧٢"

والمعنى الأساسي لوزن استعمل في العربية هو الطلب كاستغفرت الله أي طلبت مغفرته.^١ وهذا ينطبق على فعل "استحفظ" عند سعديا: فاستحفظت فلاناً مالا إذا سألته أن يحفظه لك، واستحفظته: سألته أن يحفظه.^٢ وكذلك يأتي وزن استعمل بمعنى أفعّل كأجاب واستجاب ولمطاوعته كأحكمته فاستحكم، وأقمته فاستقام^٣، وينطبق هذا أيضاً على "استصلح" أصلحته فاستصلح. أما "تستطيع" فهي بمعنى إعطائه القوة والطاقة ليطيعه، وقال ابن برى: إن الاستطاعة للإنسان خاصة والإطاعة عامة، نقول الجمل مطيق لحمله ولا تقل مستطيع والاستطاعة القدرة على الشيء وقيل هي استفعال من الطاعة.^٤

^١ - الحملاوي: شذ العرف، ص ٤٦.

^٢ - لسان العرب: مادة حفظ.

^٣ - الحملاوي: شذ العرف، ص ٤٧.

^٤ - لسان العرب: مادة طوع.

خامساً: السمات الأسلوبية التي ميزت كتابة سعديا

تميزت كتابة سعديا في تفسيره لسفر التكوين ببعض السمات الأسلوبية، مثل:

١- استخدام اسم المفعول للتعبير عن الفعل المبني للمجهول، وهو من الأمور الشائعة في الكتابة العربية اليهودية^١، ومثل ذلك عن سعديا:

- وعلى ما هذه الآيات شرحتها حيث هي مقولة التفسير ص٣

- مبعوث به على يد نبي ص٩٩

- ما وجدته مفصوحاً به ص٨٤

- غير مفصوح به ص٩٣

- وما أوجبت الحكمة أن يوجبته لنفعه أن يؤلف ما هو مفروق في القراءة التفسير ص٣٦

- لأن الكلام المقول التفسير ص٩٥

- المسلط عليها ص٦٩

ونلاحظ من خلال الأمثلة السابقة أن سعديا استخدم اسم المفعول بدلاً من الفعل المبني للمجهول، وكلا الاستخدامين صحيح في اللغة العربية، فاسم المفعول هو ما اشتق من المصدر المبني للمجهول لمن وقع عليه الفعل^٢، وإذا اقترن بأل عمل مطلقاً وأصبحت أل المقترنة به هي أل الموصولة، فال الملاصقة لاسم المفعول أو الفاعل تفيد التعريف مع كونها بمعنى الذي^٣.

٢- استخدام اسم الفاعل للتعبير عن الفعل المضارع (الدال على التجدد والاستمرار).

يقول سعديا - وشجر مخرج ثمر التفسير ص٣٣

- لأن الله مخربه ص١٢٩

ونلاحظ أن سعديا استخدم اسم الفاعل محل الفعل المضارع الدال على التجدد والاستمرار، فمخرج في المثال الأول بمعنى "يخرج" ومخرب بمعنى "يخرب". وكذلك الوضع مع اقتران اسم الفاعل بأل، فيدل أيضاً على الحدث والتجدد كالفعل، وأل تعمل عمل الذي^٤.

مثل: - إذ الممسك عقبه هو الغلوب التفسير ص١٥٩

- الخادع نفسه ص٧٤

^١ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٧٣.

^٢ - الحملوي: شذا العرف في فن الصرف. ص ٨٩.

^٣ - ابن يعيش: شرح المفصل. عالم الكتب. بيروت. ج ٦. ص ٨٠.

^٤ - المرجع السابق: ج ٦. ص ٨٠.

٣- كذلك من السمات الأسلوبية البارزة عند سعديا، وفي الكتابة العربية اليهودية عموماً^١، كتابة فعلين متتالين دون استخدام "أن" أو "الواو"، مثل قوله:

لم احتاج يسأل	"التفسير ص ٧٦"	لم احتاج أن يسأل
لم يأمر يقدم له	" ص ٨٥ "	لم يأمر أن يقدم له
-أن يقوموا يقتلونه	" ص ٩٢ "	"أن يقوموا ويقتلوه"
-قمضت وصلت	" ص ١٣٥ "	"قمضت ووصلت"

^١ - حبت أورد بلاو الكثير من الأمثلة على هذه الظاهرة مثل "جاء أخيك خلقي مضيت معه لبيتك قال" انظر: יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٢٠٩ - ٢١٢. وهذه من ظواهر العامية في العصور الوسطى عامة.

سادساً: انعكاس ألفاظ الحضارة العربية الإسلامية في لغة التفسير

أ- الألفاظ والتراكيب من البيئة العربية:

- نكت الكتاب: النكت هو قرع الأرض بعود أو بأصبع، وينكت إذا انتبه أى يفكرون ويحدث نفسه، ونكت في العلم بموافقة فلان أو مخالفة فلان.^١ " التفسير ص٤٤ "

- النواشى: نشأ أى ابتداً فأنشأ الخلق أى ابتداً، ونواشئكم أى صبيانكم وأحداثكم. وقد أتت عند سعديا بمعنى بدايات الأشياء.^٢ التفسير ص٤٤

سمت الرؤوس	التفسير	ص٣٨
-جنين الحدة	"	ص٣٩
-صوت العططة	"	ص٤٩
-البراري الوائية	"	ص١١٨
-طعنت في الزمان	"	ص١١٢
- لا بد فيه من صداق	"	ص١٤
- الفقهاء	"	ص١٦
- ثباته على الدين	"	ص٢٤
-فأنظر أرشدك الله	"	ص٥٢
-اعاذنا الله من سوء الاختيار	"	ص٥٢
-إن شاء الله	"	ص١٠٧
-حظار الظبي:	"	ص٥٠، وصف للظبي في ارتفاعه وفي عدوه.
-جلست كجلوة قوس:	"	ص١٣٦، وذلك في وصف جلوس هاجر، والجلئ: الكوة من السطح لا غير ^٣ ، والجلئ ما انحنى من الوادئ. ^٤
-اخترامهم:	"	التفسير ص ١٠١، " اخترمهم الدهر أى اقتطعهم واستأصلهم ^٥ .
-مال الفئء:	"	ص١٢، وهو مال الغنيمة وهو ما حصل للمسلمين من أموال الكفار من غير حرب ولا جهاد. ^٦

^١ - لسان العرب: مادة نكت.

^٢ -المرجع السابق: مادة نشأ.

^٣ - المحيط في اللغة: مادة جلا.

^٤ - لسان العرب: مادة جلا.

^٥ - المرجع السابق: مادة خرم.

^٦ - المرجع السابق: مادة فئأ.

- مال الصوافي: "التفسير ص ١٢"، العرب تقول صفوة مالي أى خياره، والصوافي الأملاك والأرض التى جلا عنا أهلها أو ماتوا ولا وارث لها، والصفى من الغنيمة ما اختاره الرئيس من المغنم.^١
- اندرس القوم: "التفسير ص ١٦"، أى هلكوا ودرسه القوم أى عفروا أثره ومحوه.^٢
- الب الأمر: " ص ١٨، جمعه وضمه بعضه إلى بعض.^٣
- أمة موهوسة ومدهوضة: "التفسير ص ٣٢"، الهوس الإفساد والاختلاط، والدهض أدهضت الناقة أى أجهضت.^٤
- السف: "التفسير ص ٣٤، ١٢٦، ١٣٠"، بمعنى الهلاك عند سعديا، ويقال سفت الريح وأسفت فلم يعد واحداً منهما أى أتت على كل شيء.^٥
- نخطم الحيوان: "التفسير ص ٣٥"، خطمت البعير زمته، والخطام كل حبل يعلق فسي حلق البعير ثم يعقد على أنفه.^٦
- الطائر المستقل والوحش المحاضر: "التفسير ص ٤٤"، استقل الطائر في طيرانه نهض للطيران وارتفع في الهواء والوحش المحاضر أى سريع العدو.^٧
- لم يطلق لهم أكل اللحم: "التفسير ص ٥٥"، اللحم جمع لحم.^٨
- عين القير والزعق: " ص ٦١، ويقصد عين ماؤها مرة لا تشرب.^٩
- هرف الثمار: " ص ٨١، الهرف ابتداء النبات.^{١٠}
- الحيوان الداعر: " ص ٩٠، المدعر اللون القبيح من جميع الحيوان.^{١١}
- جوفة: " ص ١٢٨، كل قطع من الرعاة، والجماعة من الناس.^{١٢}

^١ - لسان العرب: مادة صفى.

^٢ - المرجع السابق: مادة درس، كما أن الفعل ڤڤ في العبرية يعنى دمس واقترب.

^٣ - المرجع السابق: مادة ألّب.

^٤ - المرجع السابق: مادة هوس ودهض.

^٥ - المرجع السابق: مادة سف، كما أن الفعل ڤڤ في العبرية بمعنى اجتاح وأهلك.

^٦ - المرجع السابق: مادة خطم.

^٧ - المرجع السابق: مادة استقل، ومادة حضر.

^٨ - المرجع السابق: مادة لحم.

^٩ - المرجع السابق: مادة قير وزعق.

^{١٠} - المرجع السابق: مادة هرف.

^{١١} - المرجع السابق: مادة دعر.

^{١٢} - المرجع السابق: مادة جوق.

-القرحان: "التفسير ص ١٣٢"، الذي لا يصبه جرب قط ومن الناس الذي لم يمسه القرح وهو الجدي.^١

-يتأخذ في التسقيط: "التفسير ص ١٠٣"، وهو أن يمتلئ الشيء بالهواء، الفارغ من الماء^٢ (وهذا ينطبق على وصف سفينة نوح عند الإرساء).

- القر والحما والقيظ والخريف: "التفسير ص ١٠٥"، القر: البرد عامة (الشتاء)، الحما: حر الصيف، القيظ: صميم الصيف وهو حاق الصيف وهو الربيع عند العرب.^٣
-فجعلت الشنف على نفها: "التفسير ص ١٥٤"، الشنف: القرط.^٤

-السمائم المهلكة: "التفسير ص ٤٤"، السمائم: اسم يطلق على الريح الترابية الصيفية.^٥
-أن قتلت رجلاً بشجتي وصيبا بجراحتي: "التفسير ص ٩٣"، الشجا: الهم والحاجة والجرح: النقص والعيب والفساد.^٦

-البهائم والطرات: "التفسير ص ١٠١"، الطرات: جمع طرة وطراء، وهو ما لا يحصى عددا من صنوف الخلق.^٧

-عواقر: "التفسير ص ١٥٧"، جمع عاقر.^٨

-خائس: "ص ١٧"، وقائس اسم فاعل غير دارج الاستخدام من الفعل قاس، ولكن في حديث الشعبي: أنه قضى بشهادة القائس مع يمين المشجوج أي الذي يقيس الشجة ويتعرف غورها بالميل الذي يدخله فيها ليعتبرها.^٩

ب- ألفاظ وتراكيب قرآنية وإسلامية:

كما يؤكد سعديا تمكنه ومعرفته باللغة العربية ومصادرها الأمانة فيختار ألفاظاً وتراكيب مستمدة من القرآن والبيئة الإسلامية، مثل:

- سقيماً سقماً لا يرى له منه "التفسير ص ٥٠"

- زكوا مالكم "ص ١٨"

^١ - لسان العرب: مادة قرح.

^٢ - المرجع السابق: مادة سقط.

^٣ - المرجع السابق: مادة قر وحما وقيظ، ويطابق في العبرية קר, חום, קיץ, חורף.

^٤ - المرجع السابق: مادة شنف.

^٥ - المرجع السابق: مادة سمم.

^٦ - المرجع السابق: مادة شجا وجرح.

^٧ - المرجع السابق: مادة طراء.

^٨ - الخليل: معجم العين. مادة عقر.

^٩ - لسان العرب مادة قيس.

التفسير	ص ١٤٠، ص ١٨	-اصطفي رسلاً
"	ص ٢١	-يكلف عباده ما لا يطيقون
"	ص ٢٢	- دار السعادة ودار الآخرة
"	ص ٢٦	- أوليائه
"	ص ٣٢	-استسقيناه (صلينا صلاة الاستسقاء)
"	ص ٧٥	-رسول رب العالمين
"	ص ١٣٤، ص ١٠٢	-بالله نستعين
"	ص ١٣٤	-فلا جناح عليه
"	ص ١١٧	-يتنفل بطاعات
"	ص ١٥٨ وفي التنزيل العزيز "وإذ أنتم جنين:	
		أجنة في بطون أمهاتكم ^١
		-البروج: "التفسير ص ٥٤"، واحد من بروج الفلك: وهي اثنا عشر برجاً، كل برج منها منزلتان، وثلاث منزل للقمر، وثلاثون درجة للشمس. ^٢
		-تقع الكواكب: "التفسير ص ٣٩"، النقع الغبار الساطع، وفي التنزيل العزيز "فَأَثَرُنْ بِهِ نَقْعًا" ^٣ أى غباراً ^٤ .
		-الانطباع والرتق: "التفسير ص ٩٨"، الرتق: الالتئام ^٥ ، مثل قوله تعالى "أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا" ^٦ ، أى ملتصقين.
		-وزير: "التفسير ص ٣٧" "وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي" ^٧
		-العشى " ص ٤١ "واذكر ربك بالعشى والإبكار" ^٨
		-عميان " ص ٣٦ "والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صمًا وعمياناً" ^٩

١ - سورة النجم : الآية ٣٢.

٢ - لسان العرب: مادة برج، وردت في القرآن الكريم سورة البروج الآية الأولى.

٣ -سورة العاديات: الآية ٤.

٤ - لسان العرب: مادة نقع.

٥ - المرجع السابق: مادة رتق.

٦ - سورة الأنبياء: الآية ٣٠.

٧ - سورة طه: الآية ٢٩.

٨ - سورة آل عمران: الآية ١٠١.

٩ -سورة الفرقان: الآية ٧٣.

ج- الألفاظ والألقاب المقترنة بالذات الإلهية:

انتقى سعديا بحرص بالغ الألفاظ والتراكيب التي يجب أن تضاف أو تطلق على الذات الإلهية، ليحافظ على المبدأ الذي وضعه لنفسه في البداية، وهو التنزيه التام للذات الإلهية والبعد بها عن أى تشبيه، فاختر ألفاظ وتراكيب مستقاة من التراث الإسلامي، اعتاد مفكرو الإسلام استخدامها عند ذكر لفظ الجلالة، فيقول سعديا في هذا الإطار:

- الله جل جلاله التفسير ص ٥١
- المنزل لها الله تعالى وتسبح " ص ٤
- يقول الجامع " ص ٦
- الحكيم عز وجل " ص ١٣
- البارئ عز وجل " ص ٦٨ ، ٦٩
- تبارك الله إله إسرائيل المسبح فوق كل مديح التفسير ص ٢٦
- رب العالمين "التفسير ص ٣٧
- الله عز وجل " ص ٦٣
- جل وعز السلطان على الكل " ص ٥٣
- الخالق جل وتعالى " ص ١٣٦ ، ٧٥
- مشيئة البارئ " ص ١٠٢
- القادر جل جلاله " ص ١٣٦ ، ١١١
- ربنا عدل لا يجور " ص ١٢٩
- إذ السميع قريب مجيب " ص ١٣٣
- الله جل ثناؤه " ص ١٤٢

هـ- ألفاظ وتراكيب تعبر عن مذهبه الفكري:

استكمالا لهذا الحرص اعتنى سعديا باختيار ألفاظ وتراكيب مستمدة من التراث الإسلامي ليظهر بها مذهبه الفكري، فيقول على سبيل المثال:

- الكتب التنزيلية:- "التفسير ص ٦"، ويقصد بها التوراة والتلمود ليؤكد على مصدرهما الإلهي وينب عنهما كل مطاعن وحجج ترى فيهما نقصا وشبهة تدل على تدخل بشري فيهما.
- الشروط السنية: "التفسير ص ١١" نظراً لأن سعديا يعتبر من رؤساء الطائفة الربانية التي تستولى على زمام أمور الطائفة اليهودية في بلاد الإسلام، فقد كان بمثابة تيار السنة بين المسلمين، فرأى أن التلمود أو الشريعة الشفوية بمثابة السنة عند المسلمين.
- أمة الصلوة: "التفسير ص ١٤" لقب يطلقه على الطائفة اليهودية ليؤكد أنها شعب وأمة وبالتالي لها تراث وتاريخ وشعائر كالصلاة.

- ما يقول في موضع آخر "إجماع الأمة بحصية" "التفسير ص ١٠٦".
- جاء في الآثار: "التفسير ص ٥٦" ويقصد به المشنا والتلمود، والتراث الشفوي عامة^١.
- ما تقدم من الوحي: "التفسير ص ١٤٠" ليؤكد على ما ذكرناه سابقاً من إلهية مصدر الشرائع اليهودية.
- جاء في الفقه: "التفسير ص ١٣٨".
- أهل الإلحاد: - "التفسير ص ٦٧"، وهذا ما شنع فيه الملحون "التفسير ص ٨٥، ٧٢"، و"الجهال الملحون" "التفسير ص ٧٤": يظهر في هذه التراكيب حرص سعديا على إظهار الجانب الجدلي في ألفاظه وتراكيبه، حيث يصف الفرق التي تعارض مذهبه أو تعارض أصول العقيدة أو الرسم العام لأهل التوحيد بأهل الإلحاد أو الجهلة.
- أهل التوحيد: - "التفسير ص ٧٠"، و"الموحد" "التفسير ص ٥٧"، و"أهل التقديم" "التفسير ص ٥٧": وهم من يؤيدون مذهبهم ويتبعون التمسك بالتوراة والتلمود.
- أولياء: "التفسير ص ١٤٠، ١٢٢" يستخدم سعديا هذه الكلمة ترجمة لكلمة "אֱלֹהִים" أي رجل الله، وذلك ليتم له التنزيه المطلق لله، فهم أولياؤه وليسوا رجاله. وهذا هو الوصف الذي دائماً ما يستخدمه سعديا عند التحدث عن رسل الله وملائكته. والمبعوثين من قبل الله لأنبيائه.
- آيات سماوية وآيات أرضية: "التفسير ص ١٤٩" دلائل لإظهار قدرة الله.
- الجهمية: "التفسير ص ١١٦" فرقة جهم بن صفوان^٢ التي نادت بالجبرية، واعترض سعديا على آرائها.
- ذوي الاتنين: "التفسير ص ٢٨"، ويشير بها إلى الثوية^٣ التي نادت بوجود إلهين إله للنور وإله للظلام، ورفض سعديا أفكارها.
- ألفاظ الأعلام:

نجد سعديا عند ذكره لأسماء الأعلام اليهودية المعروفة في البيئة العربية الإسلامية يدونها وفقاً لأصوات نطقها في العبرية، وأحياناً وفقاً لأصوات نطقها في العربية، أو يكتبها بشكل يصلح أن تكون عليه في العربية والعبرية، ولعل ذلك يرجع لثنائية الثقافة عند سعديا، فهو يحمل الثقافة الدينية اليهودية وكذلك الثقافة الوافدة عليه وهي العربية، لذلك ظهرت ثنائية في منهجه في كتابة أسماء الأعلام، نحو:

^١ - יהודה רצהבי: אוצר הלשון הערבית במפסיר סעדיה גאון. הוצאת אוניברסיטת בר אילן. רמת גאן.

١٩٨٥. لام" ٤١.

^٢ - انظر ص ٨ من البحث.

^٣ - انظر ص ١٨١ من البحث.

الاسم	بالعبرية (عند سعديا)	بالعربية (عند سعديا)
نوح	נח "التفسير ص ٩	نوح التفسير ص ١٠٤
لوط	לוט " ص ٩	لوط " ص ٩
فرعون	פרעה " ص ٩	فرعون " ص ٩
ساره	שרי שרה " ص ١١٧	ساره " ص ١٢٥
موسى	משה " ص ٢٤	موسى " ص ٩، ١٦
إسحاق	יצחק " ص ٢٤	إسحاق " ص ١١٦
يعقوب	יעקב " ص ٩	يعقوب " ص ١٢
يوسف	יוסף " ص ٢٤	يوسف " ص ٢٤
إسماعيل	ישמעאל " ص ١٢	إسماعيل " ص ١٣٦
بنى إسرائيل	בני ישראל " ص ٢٦	بنى إسرائيل " ص ١٢
سليمان	שלמה " ص ٩	سليمان " ص ٣٤

وقد كتب سعديا الأسماء إبراهيم وإسماعيل وإسرائيل وإسحاق وسليمان وهارون كما تكتب في العربية، وعلى كتابة المصحف الشريف فتكتب "إبراهيم، إسماعيل، إسرائيل، إسحاق، سليمان، هرون، ما عدا داود لا تحذف ألفه لأنه لو حذفت لاختل الاسم".^١

ولكن هناك بعض ألفاظ الأعلام التي لا يذكرها إلا كما تتطرق في العبرية نظراً لأنها لم ترد إلا في العهد القديم واختصت بالديانة اليهودية، مثل:

- יחזקאל (يحققال) "التفسير ص ٩"

- זמרי (زمرى) " ص ٩

- ירמיה (يرمياهو) " ص ٩

أسماء الأماكن الجغرافية

أما أسماء الأماكن الجغرافية فلم يتبع سعديا منهجاً محدداً في ذكرها فأحياناً يفسر الاسم الدال على المكان الوارد في التوراة بما يقابله في البيئة العربية المعاصرة له.

*مثل الأماكن التي وردت في عملية الخلق، فيقول فيها سعديا:

- اسم أحدهم النيل وهو المحيط بجميع بلاد زويلة^٢ "التفسير ص ٦٠، ٦١"

^١ - ابن قتيبة: أدب الكاتب، ص ٢٥١، ٢٥٢.

^٢ - بلدان أحدهما زويلة السودان مقابل أدبية في البر بين بلاد السواد وأفريقية. ياقوت الحموي. معجم البلدان. دار صادر. بيروت. لبنان. ١٩٧٧. مادة زويلة.

- واسم الثاني جيحان^١ وهو المحيط بجميع بلد الحبشة " ص ٦٠
 - واسم النهر الثالث الدجلة، وهو السائر في شرقي الجزيرة " ص ٦٠
 - والنهر الرابع وهو الفرات "التفسير ص ٦٠"
 - لكن النيل هو في جوار البلدين المسميين ג'יג'יג' أعني الحبشة واليمن "التفسير ص ٦١"
 فسعدنا هنا يأتي باسم النهر المذكور في قصة الخلق، ثم يوضح مكانه المقابل له في البيئة العربية، وذلك لحرصه على أن يعرف اليهود أماكن المواقع الجغرافية التي يتحدث عنها العهد القديم في عصره.
 * وفي مواضع أخرى يذكر اسم المكان كما هو معروف في البيئة العربية المعاصرة لها، مثل:

- موضع القدس الأخير أعني بيت المقدس، وأسكنهم البلد المقدس وهو بلد الشام.
 "التفسير ص ١٤٧، ٥٩"

- سدوم وعمورة "التفسير ص ١٢٩" (كما هو في العهد القديم)^٢

- ماء الأردن " ص ٣٣

- حران " ص ١١٢ (كما هو في العهد القديم)^٣

- برية بئر سبع " ص ١٣٦، ١٣٨

- بلد فلسطين " ص ١٣٧

- الجزيرة " ص ١٦٠ (شبه الجزيرة العربية)

- بغداد والكوفة والبصرة " ص ١١٥

- بلد صقلية " ص ٦١

- بلاد الفرنجة " ص ٦١

* وأحياناً أخرى يأتي بالاسم العبري ثم يوضحه في موضع آخر باسمه العربي،
 مثل:-

- ג'ג'ג'ג' = ג'ג'ג' = نجلة "التفسير ص ٦٢"

* وأحياناً أخرى يكتب بالاسم العبري فقط، مثل:-

- ג'ג'ג'ג'ג' = بلد أدوم "التفسير ص ٢٨

- ג'ג'ג'ג'ג' = بلد كنعان " ص ١٤٣

^١ - جيحان هو النهر أما جيحون التي وردت ترجمة للعهد القديم فهو اسم لوادي خراسان أو جبل يتصل بناحية السند والهند وبابل. معجم البلدان. مادة جيحون وجيحان.

^٢ سفر التكوين: (١٤: ٢).

^٣ سفر التكوين: (١١: ٣١).

* ثم يأتي سعديا ليؤكد لنا تعدد مصادره وسعة معرفته فيأتي بأسماء ومواضع من مصادر أخرى كالقرآن ومن ترجمة أونكلوس، مثل:

- فأقام بين رقيم وبين الغفار (أو الجفار) "التفسير ص ١٣٣، ١٦٠"

فالرقيم كلمة وردت في ترجمة أونكلوس للفقرة "הַר שְׁעִיר לַד בְּרִינָה" ^١، فترجمها أونكلوس "הַר שְׁעִיר לַד הַקָּדִים" ^٢، وترجمها سعديا "على طريق جبل سعيم إلى رقيم برنيع" ^٣.
والرقيم: هي القرية التي أقام فيها أهل الكهف وفقاً لما جاء في سورة الكهف "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" ^٤ ويطلق اسم الرقيم على الجبل الذي استقر فيه أهل الكهف، وقال الفراء: هي دمشق وفلسطين وبعض الأردن، وقيل إنها قرية بين الكوفة وعذيب والقدس: بسكون الدال ^٥.

أما الغفار أو الجفار: والأرجح أنها الجفار فهو موضع بنجد، وقيل هو ماء لبنى تميم لأن سعديا يصفه بأنه الموضع الذي استقر فيه لوط بعد خروجه من سدوم وعمورة، فيقول "أقام في بلد الداروم فأقام بين رقيم وبين الغفار".

والداروم: هي قلعة بعد غزة بالنسبة إلى المتجه نحو مصر وتجاورها قبيلة من بنى ثعلبة ومن بنى طى وهى درماء، والداروم اسم شائع الاستخدام في اللغة العربية والآرامية ^٦.
* وأحياناً يستخدم اسم المكان كما هو في المصادر العبرية والمعروفة في نفس الوقت بالنسبة للعرب.

- البحر الأحمر يذكره سعديا باسم "بحر القلزم" "التفسير ص ٣٣".

وهو النهر الذي غرق فيه فرعون ^٧، وهذا يتطابق مع الحادثة التاريخية لهلاك فرعون.

- ويطلق سعديا على المكان الذي أقام فيه إسماعيل "برية فاران" "التفسير ص ١٣٦"

وهو الموضع الذي قيل إن إسماعيل أقام فيه. وجاء في لسان العرب أنه الاسم العبراني

١ - "على جبل سعيم إلى قانش برنيع" سفر التثنية (٢:١).

٢ - ترجمة سعديا للتوراة: سفر التثنية، ص ١.

٣ - المرجع السابق: ص ١.

٤ - سورة الكهف: الآية ٩.

٥ - لسان العرب: مادة قدس.

٦ - المرجع السابق: مادة جفر.

٧ - المرجع السابق: مادة درم.

٨ - معجم البلدان: باب القاف واللام.

لجبال مكة شرفها الله.^١

أسماء الأقاليم:

عمد سعديا إلى تفسير أو ذكر أسماء الأقاليم التي ورد ذكرها في التوراة بالأقاليم والأجناس المعروفة في زمانه وبيئته، مثل:

- ٢٥١: بني يافث: فيفسرها سعديا بأنهم هم "الترك وياجوج وماجوج واليونانية والصين وخراسان وفارس".^٢ التفسير ص ١١١

- ٢٥٢: بني غمر وهم: "الصقالبة وفرنجة والبرجان" التفسير ص ١١١
والبرجان: جنس من الروم.^٣

- ٢٥٣: بني يون وهم: المرصوصة وطرطوس وقبروص وأدنة. "التفسير ص ١١١"
والمرصوصة وأدنة مدن بالشام.^٤

- ٢٥٤: بني حام وهم: الحبشة ومصر وثفت وكعنان. "التفسير ص ١١١"

- ٢٥٥: بني كوش وهم: رعمة السند والهند وكوش. " ص ١١١"

وكوش: يقصد بها المحل ما بعد السودان أي بلاد البربر كلها.^٥

ألفاظ الحيوانات والطيور:

تكررت في تفسير سعديا لسفر التكوين ألفاظ لحيوانات وطيور، تدل على معرفة دقيقة بهذا المجال، نحو.

- الحدأة: "التفسير ص ٤٤" (وتوجد في العبرية باسم ٢٥٦)

- البازي: " ص ٤٤" (ويوجد في العبرية باسم ٢٥٧)

- الأيل: " ص ٤٧" (" " " " " ٢٥٨)

- الكركن: " ص ٤٨" (" " " " " ٢٥٩)

- العقاب: " ص ٤٥" (" " " " " ٢٦٠)

- السمندل: " ص ٤٩، قال أبو سعيد: السمندل طائر إذا انقطع نسله وهرم ألقى بنفسه في الجمر فيعود شبابه، وقال غيره هو دابة يدخل النار فلا تحرقه.^٦

^١ - لسان العرب: مادة فار.

^٢ - المرجع السابق: مادة برج.

^٣ - المرجع السابق: مادة رصص، أدن.

^٤ - المرجع السابق: مادة كوش.

^٥ - المرجع السابق: مادة سمندل.

-سلمندر: "التفسير ص ٤٩"، دويبة مائية من الضفدعيات ولكنها تشبه السحالي، تعيش في الأماكن الرطبة، في جلدها غدد تفرز مادة سامة يمكنها بها إطفاء النار، ولذلك زعموا أنها لا تحترق.^١

-الرقش: "التفسير ص ٤٤"، وصف للحية يقال حيات رقش^٢، فاستغنى سعديا بالوصف عن الاسم.

-الكوسج: "التفسير ص ٤٤"، سمكة في البحر لها خرطوم كالمنشار تقترس، وربما التقت ابن آدم وقسمته نصفين وهي القرش، وقال القزويني: الكوسج نوع من السمك، وهو شر من الأسد في البر يقطع الحيوان في الماء بأسنانه.^٣

-الرائثة: "التفسير ص ٤٧"، حيوان لا وجود له في البلاد العربية، بل في البلاد القطبية له قرون طويلة.

-الورب: "التفسير ص ٤٨"، هو وجار الوحشي.^٤

-القمرى: " ص ٤٤"، طائر يشبه الحمام القمر البيض.^٥

-الدكس: " ص ٤٤"، من أسماء الأسد.^٦

-المشفر: " ص ٤٨"، من البعير ويقال على الكبير من الحيوان.^٧

-الاسقنقور: " ص ٤٤"، قال ابن بختيشوع: إنه التمساح البري. وقال ابن زهر: هي دابة بمصر شكلها كالوزعة، والتمساح يبيض في البر فما وقع من ذلك في الماء صار تمساحاً وما بقي في البر صار اسقنقوراً.^٨

ألفاظ نباتات:

من أمثال هذه الألفاظ عنده:

^١ - لسان العرب: مادة سلمندر

^٢ - المرجع السابق: مادة رقش، والرقش كجذر ورد في العهد القديم على أنه لفظ للفرس فيقول: "וַיִּקְרָא בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ אֲחִישֹׁרֶשׁ، וַיִּקְרָא בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ אֲחִישֹׁרֶשׁ، וַיִּשְׁלַח סָפְרִים בְּיַד הַרְצִים בְּסוּסִים רַבִּי הַרְקֵשׁ، הָאֲחִישֹׁרֶשׁ--בְּנִי، הַרְמָכִים" فكتب باسم الملك احشرويش ... وأرسل رسائل بأيدي بريد الخيل ركاب (سفر استير ١٠: ٨). ولكن في نص التفسير وصفه بأنه حيوان يدخل الماء ويقتل فينطبق أكثر على الحية.

^٣ - الدميري: حياة الحيوان الكبرى. تحقيق الشيخ عبد اللطيف سامر. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. ١٩٩٥. ط ١. ج ١. ص ٣٥٢.

^٤ - لسان العرب: مادة ورب.

^٥ - المرجع السابق: مادة قمر، ويوجد في العبرية بلفظة חַמָּה.

^٦ - المرجع السابق: دوكس.

^٧ - المرجع السابق: مادة مشفر.

^٨ - الدميري: حياة الحيوان. ج ١. ص ٢٦.

- الكلا: "التفسير ص ٣٣"، العشب الرطب ويطلق على البقل والشجر أيضاً.^١
- الكروب: "التفسير ص ٣٣"، هو أصول سعاف النخل التي تيبس، وهو التمر الذي يلتقط من أصول الكروب.^٢
- كرنوب: "التفسير ص ٣٤"، بقلة، قال ابن سيده: - الكرنوب هذا الذي يقال له السلق.^٣
- حبوب الحنطة: "التفسير ص ٣٤"، البر.^٤
- الكماة: "التفسير ص ٦٠"، نبات ينقض الأرض فيخرج كما يخرج الفطر.^٥
- الحنظل: " ص ٣٤"، الشجر المر، وقال أبو حنيفة هو من الأغلاث.^٦
- أفيون: " ص ٣٤"، وهو لبن الخشاش.^٧
- درادار: " ص ٣٤"، ضرب من الشجر تعرف بشجرة البق تخرج منها أقماع مختلفة كالرمانات ويؤكل غصناً كالبقول.^٨
- السقمينا: "التفسير ص ٣٤"، لفظة يونانية أو سريانية، وهو نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة وتجفف وتدعى باسم نباتها أيضاً.^٩
- الفرند: "التفسير ص ٧٩"، الحوجم وهو الورد الأحمر، واللفظ دخيل معرب، وهو حب الرمان.^{١٠}
- فربيون: "التفسير ص ٣٤"، ويقال أفربيون بالالف، وهي اللبانة المغربية، وهو معرب باليونانية لكليك.^{١١}

^١ - لسان العرب: مادة كلاً.

^٢ - المرجع السابق: مادة كروب.

^٣ - المرجع السابق: مادة كرنوب.

^٤ - المرجع السابق: مادة حنطة.

^٥ - المرجع السابق: مادة كما.

^٦ - المرجع السابق: مادة حنظل.

^٧ - الزبيدي: تاج العروس، دار ليبيا للنشر والتوزيع - بنغازي. مادة أفيون.

^٨ - المرجع السابق، رود في العهد القديم على أنه شجرة حسك وشوك فيقول "קִיץ וְהָיָה לְךָ، מִצְמִיחַ לְךָ، וְאֶכְלֶהָ، אֶחָד-עֶשְׂרֵה יָשָׁה" "وشوكاً وحسكاً تنبت لك" (سفر التكوين ١٨:٣) وسعدياً يذكرها في تفسيره على أنها من الأشجار التي تسبب الضرر، وهذا يتناسب مع معناها الذي ورد في العهد القديم ومعناها العربي أيضاً.

^٩ - الزبيدي: معجم تاج العروس. مادة سقمينا.

^{١٠} - المرجع السابق: مادة فرند.

^{١١} - المرجع السابق: مادة فربيون.

أسماء آلات وأدوات: مثل:

- اللجم: "التفسير ص ٥٣"، وهى لفظة فارسية معربة وهى عصا أو حبل تنخل فى فم الدابة وتلزم إلى فقاء.^١
- الشكل: "التفسير ص ٥٣"، وهو حبل يشد به قوام الدابة.^٢
- الوجار: " ص ٣٥، حفر تصنع للوحوش لعرقبتها.^٣
- الأجلال: "التفسير ص ٣٥"، ما تلبسه الدابة فوقها وتغطى بها لينقلها.^٤
- الألبان: " ص ٣٥، حظيرة من قصب تعمل للغنم وهى فارسية معربة.^٥
- الناعور: " ص ٣٥، دلو يسقى بها.^٦
- الفوارات: " ص ٣٥، وهى دارة تدور الماء.^٧
- السماديات: " ص ٣٥، ما بنى من التراب القوى الذى يسمد به النبات.^٨
- الاصطرلاب: " ص ٥٤، جميع الآلات التى يعرف بها الوقت سواء حسابية أم مائية أم رمزية، وهى كلمة غير عربية.^٩
- السكة: "التفسير ص ٥٤"، الحديد التى يحرث بها الأرض.^{١٠}
- المشارات: " ص ٥٤، آلة حديدية تستخدم لنشر الخشب.^{١١}
- الكرايم: " ص ٥٤، الكرمة: الشد المتناقل، وهو ما يثق بها الخشب.^{١٢}
- دساتين: " ص ٥٤، كلمة فارسية تعنى أتياب القماش.^{١٣}
- الكوارات: " ص ٥٤، بيت النحل والدبابير لأخذ العسل.^{١٤}

-
- ١ - لسان العرب: مادة لجم.
 - ٢ -المرجع السابق: مادة شكل.
 - ٣ - المرجع السابق: مادة وجر.
 - ٤ - المرجع السابق: مادة جلل.
 - ٥ - المرجع السابق: مادة دبن.
 - ٦ - المرجع السابق: مادة نعر.
 - ٧ - المرجع السابق: مادة فور.
 - ٨ - المرجع السابق: مادة سمد.
 - ٩ - المرجع السابق: مادة اصطرلاب.
 - ١٠ - المرجع السابق: مادة سك.
 - ١١ - المرجع السابق: مادة مشر.
 - ١٢ - المرجع السابق: مادة كرم.
 - ١٣ - المرجع السابق: مادة دساتين.
 - ١٤ - المرجع السابق: مادة كور.

-مكلب: " ص ٨٣، ٥٨، هو خطاف به خشبة في رأسها عقافة منها أو من حديد.^١
-شواقل: " ص ٨٣، وهي خشبة قدر ذراعين في الحبل يزرعها الزراع في الأرض.^٢

- أتون: " ص ١٣٠، الموقد.^٣
ومنها ما هو معروف معناه مثل: المطارق (التفسير ص ٨٣)- المناقب (التفسير ص ٨٣)- الكفادين (كفات الميزان) (التفسير ص ٨٣)- الطنبور (التفسير ص ٩٣)- القيثارة (التفسير ص ٩٣)- الدفوف (التفسير ص ١١٣).

١٢- ألفاظ أمراض وأدوية: مثل:

-الهليلج: "التفسير ص ٣٤"، عقير من الأدوية معروف، وهو معرب.^٤
-البك: " ص ٨، يصفه سعديا على أنه مرض، وهو بمعنى دق العنق، وبك الشيء خرقه والرجل البكباك: الغايط.^٥

-الفالج: "التفسير ص ٨"، يصفه أبو هريرة أنه داء الأنبياء، وهو داء يضرب الساقين.^٦
١٣-ألفاظ علمية، مثل:

-جنين: "التفسير ص ١٥٨"، وصف للطفل في بطن أمه.
-الصفاقات الحاملة دم: "التفسير ص ٥٠، ١٠٦"، والصفاق هو الجلد الباطنة التي تلي سواد البطن، وهو حيث ينقب البيطار في الدابة.^٧
-سمام البدن: "التفسير ص ٤٩"، مشق الجلد وهي التي تبرز العرق والبخار.^٨
-الفسافس يبخر بها العلق: "التفسير ص ٤٩"، الفسافس: البق،^٩ العلق: الدم الجامد الغليظ وأيضاً دود أسود في الماء يمص الدم، يستخدم في الحجامة.^{١٠}
-السنة الشمسية والسنة القمرية. "التفسير ص ٤١".

١ - لسان العرب: مادة كلب.

٢ - المرجع السابق: مادة شقل.

٣ - المرجع السابق: مادة اتن.

٤ - المرجع السابق: مادة هلج.

٥ - المرجع السابق: مادة بك.

٦ - المرجع السابق: مادة فلج.

٧ - المرجع السابق: مادة صفق.

٨ - المرجع السابق: مادة سمم.

٩ - الهميري: حياة الحيوان. ج ٢. ص ١٥.

١٠ - لسان العرب: مادة فسفس، وعلق

- برج السنبلة وبرج الأسد: "التفسير ص ٣٩"، أبراج فلكية.^١
- البروج: "التفسير ص ٥٤"، واحد من بروج الفلك: وهي اثنا عشر برجاً، كل برج منها منزلتان، وثلاث منزل للقمر وثلاثون درجة للشمس.^٢
- التنين: "التفسير ص ٧٨"، نجم من نجوم السماء على شكل حية وذنبه دقيق أسود فيه التواء.^٣
- القوس: " ص ١٠٨"، وهو قوس قزح، الخط المنعطف في السماء على شكل القوس.^٤

١٤ - ألفاظ معربة:

- السقمينا: "التفسير ص ٣٤"، لفظة يونانية أو سريانية، وهو نبات يستخرج من تجايفه رطوبة دبقة وتجفف وتدعى باسم نباتها أيضاً.^٥
- الفرند: "التفسير ص ٧٩"، الحوجم وهو الورد الأحمر، واللفظ دخيل معرب، وهو حب الرمان.^٦
- فربيون: "التفسير ص ٣٤"، ويقال أفربيون بالالف، وهي اللبانة المغربية، وهو معرب باليونانية لكثيرك.^٧
- اللجم: "التفسير ص ٥٣"، وهي لفظة فارسية معربة وهي عصا أو حبل تدخل في فم الدابة وتلحق إلى فقا.^٨
- الاصطرلاب: "التفسير ص ٥٤"، جميع الآلات التي يعرف بها الوقت سواء حسابية أم مائية أم رملية، وهي كلمة غير عربية.^٩
- حساتين: "التفسير ص ٥٤"، كلمة فارسية تعني أتياب القماش.^{١٠}
- الهليج: " ص ٣٤"، عقار من الأبوية معروف وهو معرب.^{١١}

١ - لسان العرب: مادة سنب، ومادة أسد.

٢ - المرجع السابق: مادة برج، وردت في القرآن الكريم. سورة البروج. الآية الأولى.

٣ - المرجع السابق: مادة تنن.

٤ - المرجع السابق: مادة قوس.

٥ - تاج العروس: مادة سقمينا.

٦ - المرجع السابق: مادة فرند.

٧ - المرجع السابق: مادة فربيون.

٨ - لسان العرب: مادة لجم.

٩ - المرجع السابق: مادة اصطرلاب.

١٠ - المرجع السابق: مادة حساتين.

١١ - المرجع السابق: مادة هليج.

- اسمانجوني: " ص ٣٠، ما كان بلون السماء وهو لفظ فارسي.^١
- رساتيق: " ص ٣٦، مفردا رستاق (لفظ فارسي معرب)، والرساتيق الحدائق ويطلق على حدائق دمشق.^٢
- أستاذ: "التفسير ص ٧٩، كلمة أعجمية، ومعناها الماهر بالشئ العظيم والعامّة تقوله بمعنى الخصى لأنه يؤدب الصغار غالباً.^٣

وكما أشير سابقاً، أن سعدياً تميز بثنائية الثقافة اليهودية والعربية، وذلك كما ظهر في كتابة أسماء الأعلام والأماكن، فإن هناك مجاًلاً ظهر فيه الأثر اليهودي فقط، وهو المصطلحات الدينية، فقد حرص سعدياً على إظهار خصوصيته كيهودي في استخدام بعض الكلمات العبرية مضيفاً إليها أداة التعريف "ال" نظراً لأنها ألفاظ ذات خصوصية وأهمية في العقيدة اليهودية، مثل:

- الجلوت אלגלות "التفسير ص ٥٦ (بمعنى شتات بني إسرائيل)
- البسوق אלפסוק " ص ٢٤ (بمعنى الفقرة التوراتية)
- الشعبود אלשעבוד " ص ١٠٩ (العبودية) (وهي كلمة ظهرت في عصر التلمود تعني الخضوع لشعب آخر أو الاحتلال)^٤
- الصيصيوت אלציציوت " ص ١٣ (مجموعة الخيوط في الزوايا الأربع لثوب المتدينين)^٥
- التروما אלחרומה " ص ١٣ (المنحة التي تمنح للكهنة)^٦
- السوكا אלסופה " ص ١٣ (العريشة أو المظلة التي يجلس بها العروسان، وأيضاً التي يصنعها اليهودي في عيد المظال)^٧
- الشخيנה אלשכינה "التفسير ص ٩٣ (الحضرة الإلهية أو الروح الإلهية التي تصاحب بني إسرائيل في ترحالهم)^٨

^١ - لويس معلوف: المنجد في اللغة والأعلام. دار المشرق . بيروت. ط ٣٤. ١٩٩٤. ص ٣٥٢.

^٢ - تاج العروس: مادة رساتيق.

^٣ - المرجع السابق : مادة ستذ.

^٤ - ملון אבן שושן: הוצאת קרית ספר. בע"מ. ירושלים. הדפסה אחת-עשרה. ١٩٨٤.

^٥ - قاموس دافيد سجييف: ص ١٥٠٦.

^٦ - المرجع السابق: ص ١٩٢٢.

^٧ - المرجع السابق: ص ١٢٤٧.

^٨ - المرجع السابق: ص ١٧٨٢.

كما حرص سعديا على استخدام أسماء الشهور كما هي معروفة بالعبرية، وذلك للحفاظ على خصوصية التقويم اليهودي، مثل:

- מרחשוון	مرحشون ^١	"التفسير ص ١٠٤"
- כסלו	كسلو ^٢	"ص ١٠٤"
- טבת	طبيت ^٣	"التفسير ص ١٠٤"
- שבט	شباط ^٤	"ص ١٠٤"
- אדר	آذر ^٥	"ص ١٠٤"

ويشير يهوشع بلو أن ظاهرة استخدام الألفاظ العبرية في الكتابة العربية اليهودية كانت ظاهرة متكررة الحدوث، ولكنها لم تؤثر على بناء الجملة أو تركيبها، لذلك بدت غريبة على النص^٦. ولكنها كانت مختصة بالألفاظ المرتبطة بالعقيدة اليهودية فقط مثل אל תפח.٧

١ - اسم الشهر العبري الثامن، وهو يقابل شهري أكتوبر ونوفمبر - قاموس دافيد سجينف ص ١٠٧١.
 ٢ - اسم الشهر التاسع في التقويم العبري يقابل شهري تشرين وكتون - قاموس دافيد سجينف ص ٧٦٢.
 ٣ - اسم الشهر العبري العاشر يقابل شهري كانون أول وكانون ثاني - قاموس دافيد سجينف ص ٦٢٤.
 ٤ - الشهر الحادي عشر في التقويم العبري - قاموس دافيد سجينف. ص ١٧٢٨.
 ٥ - اسم الشهر الثاني عشر في التقويم العبري - قاموس دافيد سجينف ص ٢٢.
 ٦ - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٢٧٠.

٧ - P: 178 .Kutschner: A History of the Hebrew Language

الفصل الثاني

مناهج التفسير عند المسلمين واليهود

أولاً: التفسير في المصطلح اللغوي والدلالي

التفسير في اللغة:

التفسير هو الإيضاح والتبيين، ومنه قوله تعالى في سورة الفرقان "وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا"^١ أى بياناً وتفصيلاً^٢.

فالتفسير هو البيان، فسر الشيء يفسره بالكسر ويفسره بالضم فسراً. وفسره أبانه والتفسير مثله... ثم قال: "الفسر كشف المغطي" والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل^٣.

وهناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة "تفسير" هل هي من فسر أو من سفر؟^٤ وإذا كان الفسر، كما ورد في لسان العرب^٥، فهو بمعنى "نظر الطبيب في الماء" والتفسر هي "البول الذي يستدل به على المرض"، وينظر فيه الأطباء ليستدلوا بلونه على علة الحليل، فالمادة التي ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة هي التفسر، وفعل النظر نفسه من جانب الطبيب هو الفعل الذي يمكنه من فحص المادة واكتشاف العلة، ومعنى ذلك أن التفسير - وهو "اكتشاف علة المريض" - يتطلب المادة "الموضوع" والنظر. ولا يمكن لأي إنسان لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها، أن يتمكن من اكتشاف العلة من المادة، أي القيام بعملية التفسير، لأن الطبيب الذي يفسر المادة لا يفسرها من فراغ، بل يفسرها من خلال معرفة مسبقة تسمح بالتفسير، وبدون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة إلى شيء لا دلالة له على الإطلاق.

أما في مادة "سفر" فتقابلنا عدة دلالات عديدة مركزها الانتقال والترحال. ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور و"سمى المسافر مسافراً" لكشفه قناع الكُنْ عن وجهه ومنازل الحضر عن مكانه، ومنزل الخفض عن نفسه وبروزه إلى الأرض الفضاء. وسمى السفر سفراً لأنه يُسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافياً منها وبارتحال الليل يظهر الصبح فيقال: "سفر الصبح وأسفر وأضاء. وأسفر القوم: أصبحوا. وأسفر: أضاء قبل الطلوع. وسفر وجهه حسناً وأسفر: أشرق"^٦. وفي التنزيل العزيز "وَجُودَ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ"^٧.

^١ - سورة الفرقان: الآية ٣٣.

^٢ - الفيروز آبادي: القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة. دار الريان للتراث. ط٢. ١٩٨٧. ص٤٥٦.

^٣ - لسان العرب: مادة فسر.

^٤ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. مكتبة وهبه. ط٢. ١٩٨٥. ج١. ص١٥.

^٥ - لسان العرب: مادة فسر.

^٦ - المرجع السابق: مادة سفر.

^٧ - سورة عبس: الآية ٣٨

قال الفراء (١٤٤-٢٠٧هـ / ٧٦١-٨٢٢م): أى مشرقة ومضيئة. وقد أسفر الوجه وأسفر الصبح. قال: " وإذا ألفت المرأة نقابها قيل: سفرت فهي سافر.^١

والسفير هو الرسول والمصلح بين القوم، والجمع سفراء. ولعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة "سفرت بين القوم إذا سعت بينهم في الإصلاح"، وكذلك دلالة السفر بمعنى الكتاب والسفرة بمعنى الكتبة، وهما استعمالان وردا في القرآن الكريم، الأول في قوله تعالى: "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا"^٢ والثاني في قوله تعالى: "بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ"^٣. والسافر في الأصل الكاتب، سمي به لأنه يبين الشيء ويوضحه. والسفرة هم الملائكة الذين ينزلون بالوحي على الأنبياء.

وبناء على هذا الشرح يكون معنى السفر مرتبطاً بدلالة الكشف والبيان إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال، وعلى ذلك يكون السفر هو الكتاب، وتكون الكلمتان سفر وسافر بمعنى كتاب وكاتب، ويرتد كلاهما إلى معنى الكشف والبيان.

وبذلك فإن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث أنها تكشف عما كان مخبوءاً أو مجهولاً، وهنا يتحول الكتاب إلى دليل للمعنى، إلى تفسر من خلالها يمكن اكتشاف المعنى، كما يتمكن الطبيب بالنظر في "التفسر" من اكتشاف المرض. إن الكتاب أو الكلام في مثل هذا التصور بمثابة دليل يوصل إلى مدلول هو المعنى، فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف، لكنه من حيث علاقته بالقارئ أو المفسرين يسمى تفسر. وعلى ذلك يستوى أن يكون التفسير مشتقاً من الفسر أو السفر، فدلالة المائتين واحدة في النهاية، وهى الكشف عن شيء خفي. ومن خلال وسيط يعد بمثابة علامة دالة للمفسر من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض. ومن ثم فهذا يعنى أن التفسير عمل يقصد منه الإضافة إلى النص الأصلي وإعطائه معنى جديداً يجعله أكثر وضوحاً.

التفسير في الاصطلاح:

ساد الجدل بين مفكري الإسلام حول ما إذا كان التفسير علماً أم لا، فمنهم من رأى أن التفسير ليس من العلوم التى يتكلف لها حد، لأنه ليس له قواعد أو ملكات ناشئة من مزاولة القواعد كغيره من العلوم التى أمكن لها أن تشبه العلوم العقلية، فالتفسير هو بيان كلام الله أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها. ويرى بعض آخر أن التفسير من قبيل المسائل الجزئية

^١ -الفراء: معانى القرآن . عالم الكتب. بيروت. ط ٢. ١٩٨٠م. ج ٢. سورة عبس. ص ٢٣٩.

^٢ - سورة الجمعة: الآية ٥.

^٣ -سورة عبس: الآية ١٥.

أو القواعد الكلية، أو الملكات الناشئة من مزاولة القواعد، فيتكلف له التعريف، فيذكر في ذلك علوماً أخرى يحتاج إليها في فهم القرآن، كاللغة والصرف والنحو والقراءات... وغير ذلك.^١

وكان ممن رأوا أنه علم يتكلف حد التعريف العالم اللغوي أبو حيان الأندلسي (٦٥٤-٧٥٤هـ/ ١٢٥٦-١٣٤٤م) فعرفه بقوله "فقلنا علم، هو جنس يشتمل سائر العلوم، فكيفية النطق بألفاظ القرآن هو علم القراءات، والبحث عن مدلولاتها هو علم اللغة، ومعرفة أحكامها الإفرادية والتركيبية، هذا هو علم التصريف والإعراب والبيان والبديع، وقولنا ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، يشمل ما دلالاته عليه بالحقيقة وما دلالاته عليه بالمجاز. فإن التركيب يقتضي بظاهره شيئاً ويصد عن الحمل على الظاهر صاد فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل الظاهر وهو المجاز، وقولنا متمات لذلك، هو معرفة النسخ وسبب النزول ونحو ذلك..."^٢.

وهذا يعني أنه علم يشتمل في طياته علوماً أخرى كثيرة منها علم القراءات، لمعرفة النطق الصحيح لألفاظ القرآن الكريم، فالاختلاف في النطق من الوارد أن يعطى اختلافاً في المعنى، وعند النطق الصحيح لهذه الألفاظ يبدأ البحث عن معانيها في إطار علم اللغة وربطها بالأحكام النحوية والصرفية التي من شأنها أن تحيل المعنى المقصود من تلك الألفاظ إلى معاني تقتضيها حالة الأفراد والتركيب، ومع كل هذا يجب الانتباه إلى ما إذا كان المعنى المراد من هذه الألفاظ هو المعنى الحقيقي الشائع أم المعنى المجازي، وهنا مجال علم البديع والمحسنات اللفظية. ثم يجب أن يرتبط كل هذا بالسياق، وهو أسباب النزول، فهي المحك الأساسي في فهم مقاصد الألفاظ.

وكذلك عرفه الزركشي بأنه "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه".^٣

وعرفه السيوطي أيضاً بأنه "علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيا ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها".^٤

^١- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج ١. ص ١٦.

^٢- أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط. دار الفكر. بيروت-١٩٩٢. ج ١. ص ٢٦.

^٣- الزركشي: البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة. بيروت. لبنان. ط ٢. ١٩٧٢. ج ٢. ص ١٤٦.

^٤- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٧٥. ج ٤. ص ١٩٤.

ومن تعريف السيوطي نستنتج أن التفسير يعتمد على الجوانب الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وبذلك فهو يعتمد على العلوم النقلية، وتصبح مهمة المفسر الترجيح بين الروايات ومحاولة الجمع بينها. وبذلك فعلم التفسير علم يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل، فهو جزء من عملية التأويل وتكون العلاقة بينهم علاقة الخاص بالعام من جهة أو علاقة النقل بالاجتهاد من جهة أخرى. وبعد أن عرضنا لمفهوم التفسير لغةً واصطلاحاً، نتطرق فيما يلي إلى مفهوم التأويل ومحاولة الربط بينه وبين التفسير، والوقوف على أوجه التشابه بينهما. وذلك على النحو التالي:

التأويل في اللغة

أول الشيء رجعه، وألت عن الشيء ارتدبت، وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره^١... وعلى هذا يكون التأويل مأخوذاً من الأول بمعنى الرجوع، فكان المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

وقيل: التأويل مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، قال الزمخشري: "آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، واءتالها، هو مؤتال لقومه مقتل عليهم أي سائس محكم"^٢. وقد وردت لفظة تأويل في القرآن الكريم على معان مختلفة، منها قوله تعالى "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله"^٣، فهذا بمعنى التفسير والتعيين. كما قال تعالى: "فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسل إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً"^٤. وفي هذه الآية بمعنى العاقبة والمصير. وقوله في سورة الأعراف "هل ينظرون إلا تأويله"^٥. وقوله في سورة يونس: "بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تأويله"^٦، فهو في الآيتين بمعنى وقوع المخبر به. وقوله في سورة يوسف^٧: "وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث"، وكذلك "قال لا يأتیکما طعام ترزقانه إلا نبأکما بتأويله"، وكذلك "قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل

^١ - لسان العرب. مادة أول. ج-١٣. ص ٣٣-٣٤.

^٢ - الزمخشري: أساس البلاغة. دار التنوير العربي. بيروت. لبنان. ط ٤. ١٩٨٤م. مادة أول.

^٣ - سورة آل عمران: الآية ٧.

^٤ - سورة النساء: الآية ٥٩.

^٥ - سورة الأعراف: الآية ٥٣.

^٦ - سورة يونس: الآية ٣٩.

^٧ - سورة يوسف: الآيات ٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠.

الأخلام بعالمين، " وقوله " أنا أنبئكم بتأويله فارتسلون. " وقوله " وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل. " فالمراد به في كل هذه الآيات نفس مدلول الرؤيا.

وفى سورة الكهف^١ " سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا " وقوله " ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ". فمراده بالتأويل هنا تأويل الأعمال التى أتى بها الخضر من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار وبيان السبب الحامل عليها ، وليس المراد منه تأويل الأقوال^٢ .

ومن المعاني التى وردت لكلمة تأويل في القرآن الكريم نستنتج أن عملية التأويل ذاتها تعتمد في الأساس على المادة أو التفسر التى من خلالها يقوم المؤول باكتشاف الدلالة الخفية (الباطنة) للأفعال أو تأويلها، أى الكشف عن أسبابها الحقيقية، والكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول ، وهذا ينطبق مع الاشتقاق اللغوي لكلمة تأويل من الأول بمعنى الرجوع، فالتأويل تفعيل من أوّل يؤول تأويلاً وثلاثيه آل يؤول أى رجع وعاد. ولهذا استطاع سيدنا يوسف عليه السلام أن يكشف عن أصل الطعام ومصدره قبل أن يأتى، وهكذا أيضاً يستطيع مؤول الحلم أن يكشف عن الأصل الحقيقي الذى يختفي وراء الصور التى يراها النائم. فالتأويل يرد الظاهر إلى أصوله وأسبابه الحقيقية.

لكن كلمة تأويل كما تعنى الرجوع إلى الأصل تعنى أيضاً الوصول إلى هدف أو غاية، فإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية.

والذى يجمع بين الدالتين (الرجوع والوصول إلى الهدف) هو دلالة الصيغة الصرفية "تفعيل" على الحركة، إما في اتجاه الأصل بالرجوع أو في اتجاه الغاية والعاقبة بالرعاية والسياسة، وهذه حركة ليست مادية بل ذهنية لإدراك الظواهر، إما لاكتشاف الأصل بالرجوع، أو للوصول إلى الغاية "بالسياسة". وبذلك فالتأويل حركة تستهدف العلم والمعرفة، وهذا يدحض قول من يرى أن التأويل المراد به تحميل القول معنى غير المراد من القول.

التأويل في الاصطلاح:

التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا إذا كان التفسير يتعلق بالرواية فإن التأويل يتعلق بالدراية، وإذا كان يعتبر في التفسير بالاتباع والسماع، ففي التأويل يعتبر بالاستنباط.^٣ لأن التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها ولما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف

^١ - سورة الكهف: الآية ٧٨.

^٢ - وقد وردت كلمة تأويل في القرآن سبع عشرة مرة، في حين أن كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة.

^٣ - الزركشى: البرهان في علوم القرآن. ج ٢، ص ١٥٠.

للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط.^١ ومن ثم فالتأويل يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وبذلك لا بد أن يعتمد التأويل على معرفة بعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص، والتي تتدرج تحت مفهوم التفسير. فالمؤول لا بد أن يكون على علم بالتفسير يمكنه من التأويل المقبول للنص، وهو التأويل الذي لا يخضع النص لأهواء الذات والميول الشخصية والأيدولوجية. فالتأويل الذي لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض فالاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين وإخضاع النص لأهواء المفسر، ولكنه لا بد أن يستند إلى حقائق النص من جهة وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى.

وبذلك فالقول الموجز في التأويل أنه تفسير الكلام وبيان معناه، أو هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الصحيح الذي لا يحتاج إلى دليل.^٢

ونستدل مما سبق على أهم الفروق بين التفسير والتأويل، وذلك على النحو التالي:

١- التفسير هو : القطع بأن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، استناداً إلى دليل قاطع فصيح وإلا فتفسير بالرأى، وهو المنهى عنه، أما التأويل فهو: ترجيح أحد الاحتمالات دون القطع والشهادة على الله.^٣

٢- التفسير هو: البيان بوضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً كتحليل الصراط بالطريق، والصيب بالمطر. والتأويل هو: تفسير باطن اللفظ، مأخوذ عن الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل وقواطع الأدلة تقتضى بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة.^٤

٣- التأويل هو: صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط. والتفسير هو: الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها.^٥

٤- التفسير معناه الكشف والبيان، والتأويل هو ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل. والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ

^١ - الزركشى: البرهان. ج ٢، ص ١٥٠.

^٢ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٠.

^٣ - السيوطي: الإتقان، ج ٤، ص ١٩٢.

^٤ - المرجع السابق: ج ٤، ص ١٩٣.

^٥ - الزركشى: البرهان. ج ٢، ص ١٥٠، ١٥١.

ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها حسب السياق ومعرفة الأساليب اللغوية واستنباط المعاني من كل ذلك.

ولكن لا يفهم من هذا أن التفسير يسير في اتجاه والتأويل يسير في اتجاه، بل على العكس كلاهما يكمل الآخر، فالتفسير هو أساس يتم الانتقال منه إلى التأويل، فالتفسير يعتمد على العلوم النقلية والتأويل يعتمد على العلوم العقلية. ولكن تفاسير النصوص الدينية تحتاج إلى الأدلة النقلية والعقلية معاً. فالتفسير يرتبط بالمعنى المباشر للقول، أما التأويل فيرتبط بالمعنى غير الظاهر للقول، لذلك يجب أن تتوفر فيه الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان. وهذا من شأنه أن يؤكد أن النص المقدس صالح لكل الأزمان والعصور، ولا يقف عند حدود عصر نزوله، وهو بذلك مواكب لحركة الزمان والمكان المتطورة.

ولكن اكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعنى إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص، ولذلك يجب أن يكون المفسر والمؤول على وعى دائم بحركة الواقع لتوسيع دلالات النصوص لتلائم حركة وفكر الواقع، وذلك عبر الاجتهاد والقياس. ولولا ذلك لما سنت شرائع وأحكام جديدة للحالات والمستجدات في كل عصر، لذلك يحتاج المؤول والمفسر لعلم أصول الفقه ليستنبط الأحكام من الآيات، ويستدل عليها، ويعرف الإجمال والتبيين، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ودلالة الأمر والنهي^١. كما يحتاج إلى علم اللغة وفروعه لأن المعنى يتغير حسب الإعراب والصرف والاشتقاق^٢. وعلم الكلام حتى يستطيع المفسر أن يستدل على ما يجب في حق الله تعالى وما يجوز وما يستحيل^٣.

أضف إلى تلك العلوم الإمام بعلمي التاريخ وتقويم البلدان لمعرفة العصور والأمكنة التي وجدت فيها الأمم التي ورد ذكرها في النص الديني، ووقعت فيها هذه الحوادث، والعلوم المتطرفة لأحوال البشر ليعلم كيفية طبائعهم وأحوالهم^٤.

كذلك على المفسر والمؤول أن يكون عليمًا بقانون الترجيح، حتى إذا ما كانت الآية محتملة أكثر من وجه أمكنه أن يرجح ويختار. فكل لفظ يحتمل معنيين فصاعداً هو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي، فإذا كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه، إلا أن يقوم الدليل على أن المراد هو الخفي^٥.

١- الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٦١. ص ٤٢٢، ٤٢٥.

٢ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. ط ٣. ١٩٦٧. ج ١. ص ٢٣-٢٥.

٣ - السيوطي: الإتقان. ج ٤. ص ٢١٦، ٢١٧.

٤ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج ١. ٢٥٩-٢٦٠.

٥ - السيوطي: الإتقان ج ٤. ص ٢١٨.

ثانياً: مناهج التفسير الديني عند اليهود قبل فترة سعديا:

تفسير العهد القديم على اختلاف مناهجه يمكن فهمه وفقاً لتوجهه الوظيفي، فالتفسير هو تقديم النص القديم المفسر للقارئ المعاصر، ذلك بالإضافة إلى أنه عملية استنتاج النص وإظهار الروح السائدة فيه، والإيحاء بأن الكاتب الأصلي هو الذي يتحدث بالفعل، كما لو كانت التفاسير الموضوعية أمام جمهور القراء والسامعين بمثابة نص ثانٍ للنص الأصلي مع إضفاء روح جديدة للنص الأصلي، ولذلك فإن المفسر يستخدم كل الأدوات اللغوية والتاريخية التي من شأنها أن تزيل عوامل سوء الفهم الذي قد يسببه تباعد الأزمنة سواء من جراء التغييرات اللغوية أو الأسلوبية أو تغييرات طرأت على المناخ الروحاني.

لذلك أصبحت عملية تفسير العهد القديم عملية أساسية نظراً لعدم اتساقه وتعدد مصادره وعدم تمازجها من جهة، وكذلك لأن هذا التفسير يعد أحد أهم المصادر وأقدمها لتاريخ العقائد وتطورها لدى اليهود من جهة أخرى.¹ ولكن هذه التفاسير، رغم أنها من إنتاج البشر إلا أن قداسة النص، تشملها، فشكّلت تلك التفاسير في عهد حكماء التلمود الشريعة الشفوية (التلمود) التي فاقت في أهميتها عند غالبية اليهود الشريعة المكتوبة (العهد القديم).²

ويمكننا أن نرجع بداية التفسير عند اليهود إلى فترة تدوين العهد القديم، والتي استمرت حتى القرن السادس الميلادي، واستمرت عملية التفسير عندما رأى حكماء اليهود أن الشريعة المدونة غير كافية، ولا تواكب ظروف تطور الحياة اليهودية ولا بد من إكمالها بالتفسير.³

ولما كان من الصعب، مع ما يمثله العهد القديم بالنسبة لليهود، أن تجد في تفاسيره درجة من الموضوعية، فإن العهد القديم لم يكن بالنسبة لهم كتاباً مقدساً نزل به الوحي وانقطع وأغلقت الكتابة فيه، بل جاء كل عصر وكل فرد وأدخل تأثيره ومفاهيمه على العهد القديم، وهذا النهج هو ما خلق ثنائية في منهج تفسير العهد القديم. وتمثلت هذه الثنائية في منهج الـ (פשוט) البساطة والـ (פניני) والدراس.

¹ - اتجاهات نقد العهد القديم، د/ محمد خليفة حسن، د/ أحمد محمد هويدي. دار الثقافة العربية. ٢٠٠١م. ط ١. ص ٢٢١.

² - كلمة (פירוט) بمعنى تفسير لم تستخدم إلا في عصر التلمود ملون יהודה גור: הוצאת דביר. תל אביב. 1966. מהדורה 11. עמ' 823.

³ - חיים טשרנוביץ: תולדות ההלכה. כרך ראשון. חלק ראשון. ניו יורק. 1934. עמ' 1.

١- البشاط (البشاط): كلمة مشتقة من الكلمة الآرامية ܒܫܬܐ وتعني الحرفية والتبرير.^١
 أما المعنى الشائع لهذه الكلمة فهو التفسير الموضوعي الذي يلتزم بالسياق، لا يبتعد
 عن المعنى المقصود ولا يخالفه أو لا يدخل في الجدل.^٢
 وهذا التفسير يحتاج من المفسر اليقظة لأنه ليس حرفي بل تفسير يراعي فيه ربط فقراته
 مع بعضها ببعض ومراعاة السياق العام، بمعنى نقل الإحساس البسيط والأصيل في الفقرة
 وذلك بدراسة اللغة وتراكيبها، ولذلك فهو مرتبط بالنص.^٣
 أما الأمر الثاني الذي يحتاجه المفسر في هذا المنهج، فهو معرفة أسباب النزول، وهذا يُعد
 اجتهاداً منه، لأن فكره لا يستطيع أن يصل إلى المراد من الفقرة التوراتية خاصة، والفقرة لم
 تنزل في عصره وزمانه. فالأمر الأول والأخير الذي يهتم به المفسر الذي يتبع المنهج الحرفي
 في التفسير الحرفي (البشاط) هو ألا تتفصل الفقرة التوراتية عن السياق الذي نزلت فيه، حتى
 يفسرها تفسير واقعياً، لذلك كان هذا المنهج الحرفي (البشاط) قليل الاستخدام لدى حكماء
 المشنا.^٤
 لذلك من الممكن أن نصف هذا المنهج بأنه تفسير موضوعي يتعامل مع النص الديني
 بشكل مستقل دون تدخل من المفسر. وقد كانت أكثر الفترات التي ساد فيها المنهج الحرفي
 (البشاط) مع ظهور الإسلام حيث تأثر اليهود بمناهج التفسير الإسلامية الموضوعية.^٥
 ب- الדרاش (الدراش): كلمة عبرية بمعنى مغزى باطني، أو قياس عقلي، وتأويل أو
 شرح وتفسير فقرات الكتاب المقدس عن طريق التعمق والتوسع.^٦

^١ - Marcus JASTROW: Dictionary of Talmud Babli Yerushalmi Midrashic Literature and Targumim- Pardes Publishing House- New York- 1950- Part 2- P:1246.

^٢ - ملون יהודה גור: עמ' ٨٣٥.

^٣ - עזרא ציוון מלמד: מפרשי המקרא . הוצאת ספרים . האוניברסיטה העברית.ירושלים. מהדורה ١.
 כרך ١. עמ' ٦٢٥.

^٤ - מ.צ. סגל: מבוא למקרא . הוצאת קרית ספר.ירושלים. מהדורה ٩ . ספר שלישי. עמ' ٩٨٠.

^٥ - מ. גרינץ: מבואי מקרא. שיעורם בהתהוות ספרי המקרא. הוצאת ספרים. יבנה. בע'ם. עמ'
 ١٦٨.

^٦ - ملون יהודה גור: עמ' ١٧٩ أما كلمة (מדרש) فقد استخدمت بمعنى شرح أو تفسير في العهد القديم في
 أخبار الأيام الثاني (24:27)، أما في عصر المشنا فاستخدمت للدلالة على الجزء النظري في الشريعة.
 والمدراشيم هي كتب تفسيرية صاحبت تدوين وتفسير العهد القديم وقد انقسمت المدراشيم إلى מדרש הלכה:
 المدراش الهالاهي، وهو الخاص بالقوانين التشريعية، و מדרש אגדה: المدراش الأجادبي وهو خاص بتفسير
 خاص بالقصص والمواظف في العهد القديم: م. גרינץ: מבואי מקרא. עמ' ١٥٩-١٦٠. كما أن كلمة
 مدراس وردت في لسان العرب والقاموس المحيط على أنها الموضع الذي يقرأ فيه اليهود. ويقال مدراس
 اليهود، كما جاء في الحديث عن عبد الله بن يوسف حدثنا الليث، قال حدثني سعيد المقبري عن أبيه عن أبي

أما المعنى العام له فهو البعد عن المعنى الحرفي للفقرة التوراتية والميل إلى التوسع والإضافة والجدل¹، لذلك كان أكثر استخداماً للأجاده (القصص والمواظ) التي تتميز دائماً بالمبالغة وتخطي حدود الزمان والمكان².

ويتميز منهج الدراش بالميل إلى التلاعب بالألفاظ وضرب المثل والقصص الوعظية للتأثير على السامع، لأنه دائماً ما كان يقدم شفاهياً. لذلك كان دائماً ما يخضع المفسر في هذا النوع من التفسير إلى الظروف التي عليها الجماعة اليهودية، فكانت تلك الجماعة هي المحرك الأساسي له لا النص، لذلك كان دائماً ما يبتعد ويخرج عنه³.

ولذلك فإن نمط الدراش يتميز بالذاتية، فالمفسر يبحث فيه عن غايته هو لا عن غاية النص، لذلك يخرج بالفقرة التوراتية عن سياقها ومغزاها المعتاد. ولهذا فإن كان منهج النشاط لم يتغير من جيل إلى جيل، فإن منهج الدراش تغير من جيل إلى جيل ومن مكان إلى مكان ومن فرد إلى فرد على حسب اختلاف البشر وظروف الحياة والعادات والأفكار، لذلك كان هذا المنهج أقرب إلى نفوس حكماء المثنا حتى حملوا الفقرة التوراتية تجديداتهم التي تم وضعها في التوراة الشفوية (التلمود)⁴. فقد كانت الأسئلة والفتاوى التي تطرح عليهم على مدى الأجيال لا يمكن الإجابة عنها إلا من خلال منهج الدراش عن طريق تحويل الفقرة التوراتية والتلاعب بها، وهكذا حملوا كل فقرات العهد القديم كل آرائهم وأفكارهم حتى لو كانت مناقضة للرأى الذي تطرحه فقرات العهد القديم⁵.

ج- أ- ٦١٥: السود: أى التفسير الرمزي. بدأت بوانر هذا النمط من التفسير في عهد السوفريم⁶، في تفسير سفر نشيد الإنشاد وبعض المواضع في سفر حزقيال. ثم تطور وانتشر بين يهود العصر الهلينستي (اليوناني) في الإسكندرية بتأثير بعض مذاهب الفلسفة اليونانية

هريرة -رضى الله عنه- قال: بينما نحن في المسجد خرج النبي -صلى الله عليه وسلم- وقال انطلقوا إلى يهود فخرجنا حتى جئنا بيت المدراس... بمعنى الموضع الذي يدرس فيه اليهود" صحيح البخاري، باب الجزية ٣١٧٦، وسنن أبي داود، باب الحدود ٤٤٥.

¹ - Part 2- P:325:JASTROW

² - م. جرينز: مبواي מקרא. עמ' ١٦٠-١٦١.

³ - عبد الرزاق قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. دار التراث بالقاهرة. بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط. ١٩٨٤. ص ١٣٨.

⁴ - م. ز. سگل: مبوا למקרא. עמ' 980.

⁵ - المرجع السابق: עמ' ٩٨٠.

⁶ - السوفريم: اسم فاعل مذكر مفرد סופר مشتق من الفعل ספר، وهي تعني مفسر التوراة وكاتبها وتطور معناها لتعني أديب وصحفي. وهو لقب كان يطلق على كتبة العهد القديم الذين حاولوا شرح الشريعة منذ حوالي منتصف القرن ٥ ق.م إلى حوالي ١٠ ق.م. האנציקלופדיה העברית. כרך 25. עמ' 549-550.

١- الغنوصية^١. وكان من أبرز ممثلي هذا المنهج في تلك الفترة فيلون^٢. وقد ازدهر هذا المنهج في التفسير مع مذهب القبالة في العصور الوسطى ليُجعل للنص معنى أزلي^٣.

ويبحث المفسر الذي يتبع هذا المنهج عن المعنى الباطني والخفي، عن طريق استخدام رياضة ذهنية مع حروف الألفاظ ليكشف معنى أخفاه الله لحكمة^٤، فهذا التفسير الرمزي ينكر المعنى البسيط والظاهر للفقرة التوراتية، ولكنه يعتمد على أن الفقرة التوراتية تقول شيئاً وتقصد شيئاً آخر، فالفقرة التوراتية ليست على معناها الظاهري، فهذا المعنى الظاهري غطاء يخفي داخله المعنى الحقيقي للفقرة^٥.

د- الـ ٢٢٦: منهج الرمز: وهو يعنى التفسير الرمزي أو المجازي، ولا يعتمد المفسر المجازي اعتماداً كاملاً على المعاني الحرفية للألفاظ، وإنما يحتاج إلى عوامل خارجية عن النص نفسه، وتظهر هنا قدرة المفسر على كشف المعاني الكامنة في ثنايا النص. مستخدماً ما لديه من معلومات خارجية وثقافة دينية واسعة وخيال إلى غير ذلك من الوسائل التي تعينه على استخراج المعاني المجازية في النص^٦.

وبناء على هذا فإنه يمكن الوقوف على الفارق بين كل من المنهج الحرفي في التفسير والمنهج المجازي في أن الأول يعتمد بالدرجة الأولى على كلمات النص، وتراكيبه وارتباط السياق العام لمعنى الفقرات، أي أن هناك علاقة ثنائية مستمرة بين النص وبين المفسر طالما كانت العملية التفسيرية قائمة، في حين أن المفسر المجازي لا يرتبط بحرفية النص ويكون هناك فاصل بين كلمات النص والمفسر.

ولم ينتشر هذا المنهج بين اليهود بالصورة التي كانت عليها مناهج التفسير الأخرى، وربما يرجع ذلك إلى أن اليهود في بداية اهتمامهم بالنص كانوا يهدفون إلى توضيح ما

^١ - الغنوصية: كلمة يونانية - معرفة، عرفان وسميت بهذا الاسم لأن شعارها هو أن بداية الكمال هي معرفة غنوص الإنسان، أما معرفة الله فهي الغاية والنهاية. واهتمام الغنوصيين إنما هو بالكمال، ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص - العرفان، المعرفة، وازدهرت في القرنين الثاني والثالث الميلادي. ورأى البعض أنها ضرب من التفكير اليوناني الصوفي المعقل المنحل، ذلك لأن طريقة التفكير والنظر والتركيب والتفكر والشكل الباطن والبنية الروحية للمذاهب الغنوصية تتجلى بها جزئياً عناصر شرقية. عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية. ج ٢. ص ٨٦ - ٨٧.

^٢ - م. ص. ٥٨٥: מבוא למקרא. עמ' ٩٨٨.

^٣ - عبد الرازق قنديل: الأثر الإسلامي. ص ١٣٩.

^٤ - المرجع السابق: ص ١٣٩.

^٥ - م. ص. ٥٨٥: מבוא למקרא. עמ' ٩٨٨.

^٦ - عبد الرازق قنديل: الأثر الإسلامي. ص ١٣٥.

يتضمنه للجمهور، ولم يكن هناك ما يستدعي الغوص في المعاني والتكلف في الأسلوب بقدر ما كان الأمر يحتاج إلى إظهار الأوامر والأحكام وما ينظم حياتهم الدينية والاجتماعية.
مراحل تفسير العهد القديم:

(١) التفسير داخل العهد القديم: لقد كانت الفترة الزمنية بين تلقي موسى للالكواح وبين كتابة عزرا للتوراة فترة طويلة (ما يقرب من ألف عام)، فطرات على لغة النص الكثير من التغييرات، بالإضافة إلى الأحداث التاريخية، كل ذلك أدى إلى صعوبة فهم اليهود لنص التوراة.^١

هذا جعل التفسيرات تدخل إلى العهد القديم نفسه، وهو ما أكدته التوراة في نصها، حيث ورد في سفر نحemia (٨: ٤-٨): " ووقف عزرا الكاتب على منبر الخشب... وفتح عزرا السفر أمام كل الشعب... واللاويون أفهموا الشعب الشريعة في أماكنهم، وقرأوا في السفر في شريعة الله ببيان وفسروا المعنى وأفهموهم القراءة".

فقد شكلت بعض ألفاظ العهد القديم عقبات كثيرة في سبيل فهمه لكونها غريبة عن اللغة أو نادرة^٢، ولذلك أصبح عزرا أول مفسر للتوراة لحل هذه العقبات، ولكن عزرا لجأ لمنهج الدراش في التفسير^٣، سواء في مجال الشريعة (الهالاخا) أو القصص (الأجاده)^٤.

فعلى سبيل المثال سفر دانيال من الأصحاح العاشر وحتى الأصحاح الثاني عشر تفسير أو مدراش كامل لسفر أشعيا، والأصحاح الثاني عشر من سفر هوشع ليس إلا مدراش لقصة يعقوب وعيسو، فهو بمثابة إعداد جديد لمادة قديمة لإخراجها من طابعها القصصي لتصبح موعظة أخلاقية. كما أن الملاحظات الهامشية التي أدخلها الناسخ إلى النص التوراتي كانت بالطبع ملاحظات تفسيرية^٥. وبذلك من الممكن أن نقول أن التوراة الشفوية قد بدأت مع وقت تكون العهد القديم^٦.

^١ - عبد الرزاق قنديل: الأثر الإسلامي. ص ٣.

^٢ - Margolis: History of Jewish People. P: 272

^٣ - د" שאול ברקלי: מבוא למקרא. רובנשטיין בשיתוף עם המכון העברי להשכלה בכתב. ירושלים. 1977. פרק 11. עמ' 50.

^٤ - יחזקאל קויפמן: מולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני. מוסד ביאליק. ירושלים. חל אביב. דביר. 1967. חלק ח. עמ' 475، 456، 293. والأجاده في مصطلحها العام أسطورة أو حكاية شعبية، أما في مصطلحها اليهودي فهي نوع من الأدب أفرزه حكماء اليهود في بابل وأورشليم خلال الفترة الممتدة من القرن الأول الميلادي واستمر حتى القرن السابع أو الثامن الميلادي. أביגדור שנאן: עולמה של ספרות האגדה. אוניברסיטה משודרת. משרד בטחון. חל אביב. 1987. עמ' 12-13.

^٥ - לקסיקון מקראי. מאמר פרשנות. עמ' ٧٣٥.

^٦ - מ.צ. סגל: מבוא למקרא. עמ' 981.

٢- مرحلة السوفريم (كتبة العهد القديم):

السوفريم (٤٠٠ - ١٠٠ ق.م) هم مدونو العهد القديم أيام عزراء، وقد اعتمد السوفريم في البداية على المنهج الحرفي (البشط) في التفسير. ولكن هذا المنهج لم يلب رغباتهم عندما أرادوا إضفاء نوع من القداسة على بعض العادات التي طرأت عليهم، فلجأوا إلى منهج الدراش وحمّلوا الفقرة التوراتية ما يؤكد ذلك^١.

٣- تفاسير حكماء المشنا:-

صنع حكماء المشنا منظومة كاملة من الأحكام والقوانين شكلت المدراس التشريعي في التوراة الشفوية من فقرات قليلة في العهد القديم، وكان عملهم التفسيري هذا يعتمد على فصل أجزاء الفقرة من سياقها وربطها مع أجزاء أخرى بعيدة عنها^٢. وكان الهدف من هذه العملية ليس تفسير الفقرة التوراتية، بل توسيعها لإخراج شرائع جديدة أصبح هناك حاجة إليها، وربط مدراس الأجداد بأحداث ووقائع العهد القديم لتكون إرشادات وعبر أخلاقية يحتاجها هذا الزمان، لذلك جاءت الفقرة الواحدة تحمل عدة أوجه يناقض بعضها بعضاً^٣.

ولكن هؤلاء الحكماء لم يضعوا هذه التفاسير والشرائع هباءً، ولكن وضعوا أسس لصنع هذه المنظومة من الأحكام والمواظ وبعض هذه الأسس هي:
أولاً: أن التوراة غنية في بعض المواضع وفقيرة في مواضع أخرى.

ثانياً: لا يوجد تقديم وتأخير في التوراة، وبذلك ساعدهم على خرق التسلسل الزمني للأحداث.
ثالثاً: تطبيق القياس بشكل واسع لإيجاد شرائع تتماشى مع ظروف الواقع الحياتي لهم في هذا العصر، فعلى سبيل المثال الفقرة التوراتية التي تقول: "ومن هو الرجل الذي غرس كرماً ولم يبتكره"^٤ فرأوا أن هذا لا يعنى الكرم فقط، بل كل ما تم غرسه.

رابعاً: التغاضى عن الفروق الشاسعة بين دلالات الفقرات التوراتية وبين الشرائع التي أقروا العمل بها.

ولم يكتف معلمو المشنا بهذه الأسس التفسيرية التي طبقوها، بل تجرأوا على تغيير ترتيب الكلمات وحذفها وتغيير شكلها، فالفقرة التوراتية التي تقول "וַיִּצַר אוֹר וַיְבַרֵּא חָשֶׁךְ"

^١ - م.צ. סגל: מכּוּז לַמִּקְרָא. עמ' ٩٨٣. ومنهج البشط الحرفي ساد أيضاً في الترجمة السبعينية التي تكونت في عهد السوفريم، ولكنهم لجأوا للدراش في التعبيرات المنسوبة للإله.

^٢ - S.W Baron: A Social and Religious History of The Jews. New York- 1958- P: 313.

^٣ - האנציקלופדיה המקראית. מוסד ביאליק. ירושלים. 1945. מאמר פרשנות. עמ' 642.

^٤ - المرجع السابق: עמ' ٦٤٣.

^٥ - יבְתְּכֶרֶה بمعنى يأكل باكورة ثماره، سفر التثنية (٦: ٢٠).

עוֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבֹרָא רַע עוֹשֶׂה כָּל אֱלֹהִים¹ كانت في الأصل تقول: " יוצר אור ובורא חשך
 עוֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבֹרָא אֶת הַכֹּל" فأضافوا إليها " وבורא רע"². وكذلك فعل مثل רָאָה (رأى)
 لما فيه من تعبير جسدي أصبح رָאָה (يتراءى)³. وإن لم يستطع المفسر تغيير الكلمات فإنه
 يلجأ المفسر إلى تفسيرات غير مقنعة مثل ما ورد في الفقرة التي تقول: "هذه الكلمات كلم بها
 الرب كل جماعتكم في الجبل من وسط النار والسحاب والضباب وصوت عظيم ولم يزد"⁴.
 والفقرة التي تناقضها " وبعد الزلزلة نار ولم يكن الرب في النار وبعد النار صوت منخفض
 خفيف"⁵ فرأوا أن الرب يتحدث بصوت عظيم والملائكة بصوت منخفض⁶.

وقد قمم معلوم المشنا تبريرات لاتباع هذا المنهج في التفسير، وهي⁷:

أولاً: التناقض بين القوانين يرجع إلى اختلاف البشر.

ثانياً: لغة العهد القديم تختلف اختلافاً جوهرياً عن لغة البشر، فلغة البشر تفرق ما بين اللفظ
 والمضمون وفيها بعض الكلمات التي لا تضيف للحوار. أما كلام التوراة فمصدره إلهي فكل
 حرف له سبب ودلالة ومضمون.

من هذا المنهج في التفسير صنعت التوراة الشفوية التي اعتمدت على أن التوراة
 المكتوبة جاءت مختصرة ومقتضبة تحتاج للتفسير والتفصيل. وكانت مهمة هؤلاء الحكماء هذا
 التفصيل والتفسير، ولكن هذا لم يحل دون أن تأتي الشرائع الشفوية غير مرتبطة بما جاء في
 التوراة المكتوبة، بل وأحياناً تناقضها. ولذلك كان منهج الدراش هو الأقرب لهذه المدرسة من
 منهج البشط الحرفي، والسبب الذي دعاهم لذلك واضح وهو التغيرات الاجتماعية التي طرأت
 على الجماعات اليهودية في فترة الهيكل الثاني وما تبعه من تغيرات اقتصادية أثرت أكبر
 الأثر في تفسير العهد القديم.

وهناك مدرستان تفسيريتان واضحتان في تفاسير حكماء المشنا وهما مدرسة رابى
 "ישמעאל" يشمعيل ومدرسة رابى "עקיבא" عقيفا، وقد اختلفتا عن بعضهما في مجال
 الشريعة، لكن لم تختلفا في الجانب القصصي والوعظي (الأجاده) إلا اختلافات طفيفة، فقد

¹ - "مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر" سفر اشعيا (٧:٤٥).

² - عזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא. כרך 1. עמ" 55، حيث رأى حكماء المشنا أن الرب خالق كل شيء
 حتى الشر. יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה. כרך 4. עמ" 602.

³ - עזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא. כרך 1. עמ" 60.

⁴ - سفر التثنية: (٢٢:٥).

⁵ - سفر ملوك أول: (١٩:١٢).

⁶ - עזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא. כרך 1. עמ" 80.

⁷ - المرجع السابق: عم" 87.

رأت مدرسة رابي يشمعئيل أنه يجب النظر بعقلانية في فقرات العهد القديم للبحث عن المبررات الواضحة والبسيطة لتلك الفقرات، لذلك كانت أكثر استخداماً لنمط البشط، أما مدرسة عقيفا فكانت تميل للبحث عن المعاني الخفية والغامضة لفقرات التوراتية، لذلك كانت أكثر استخداماً لمنهج الدراش، ولذلك كانت مدرسة عقيفا هي الأكثر انتشاراً.^١

وقد كون تفاسير حكماء المشنا طبقتان من هؤلاء الحكماء هم:

- ١- **ה'תנאים** ^٢: (١٠ ق.م - ٢٠٠ م) : يعد التنايم أكثر المدارس التي توسعت في إضافة تفسيرات تبعاً للمنهج الدراشي بسبب ما استجد عليهم من مؤثرات، وخاصة في فترة السبي البابلي. ومن أشهر من جاء في هذه المرحلة هليل وشماي وكونا مدرستين تفسيريتين في أواخر القرن الأول قبل الميلاد وبداية القرن الأول الميلادي، وقد اختارت مدرسة شماي التدقيق في حين اختارت مدرسة هليل التساهل.^٣
- ٢- **ה'אמוראים** ^٤: أي الشراح (٢٠٠ - ٥٠٠ م) وقد أثرت مدرسة رابي عقيفا على هذه المرحلة أكبر الأثر. لذلك اتبعت المنهج الدراشي، كما أكثرت من استخدام منهج الجيماترا^٥. وأسلوب (אל תקרי) في التفسير بمعنى لا تقرأ هكذا بل هكذا، معتمدين على تشكيل حروف الكلمة لتوافق المعنى الذي يريدون تحميله للفقرة التوراتية، بل ووصل الأمر بهم إلى زيادة وحذف حروف من الكلمة.^٦ كما شاع لديهم حبهم للتورية والتلاعب بالألفاظ.^٧

^١- عبد الرزاق قنديل: الأثر الإسلامي: ص ١٣٦-١٣٨.

^٢- التنايم: جمع كلمة תנא وهي كلمة آرامية تعني الذي يدرس ويحفظ. دخل التنايم إلى اللغة العبرية في فترة الأدب التلمودي والمدراسيم وامتدت فترتهم من القرن الأول الميلادي إلى نهاية القرن الثاني الميلادي، وكان عملهم الأساسي تدوين الروايات الشفوية، وقد أطلق لقب تنائيم علي معلمي المشنا. انظر: Jastrow: Dictionary of Talmud Babli. Part 2- P: 1679.

^٣- L. S Strack: Herman- Introduction to The Talmud and Midrash - ATemple Book-Atheneum- New York- 1969- P: 95.

^٤- الأمورائيم: جمع كلمة אמוראי (أمورائي) وهي كلمة آرامية تعني المفسر أو الشارح أو المترجم، حيث كانوا يقومون بترجمة التفسير العبرية للأرامية. وهم علماء الجمارا - والجمارا والمثنا يكونسان التلمود. Jastrow: Dictionary of Talmud Babli. Part 1- P: 76.

^٥- الجيماترا: حساب الجمل، وهو ضرب من الحساب يجعل فيه لكل حرف من الحروف الأبجدية مقابل رقمي فالألف - 1، والباء - 2، وبذلك فكل كلمة (אב) = ٣. قاموس دافيد سجييف: دار شوكن للنشر. أورشلليم. تل أبيب، ١٩٩٠ ج ١. ص ٢٤٩.

^٦- מ.צ. סגל: מבוא למקרא. עמ' 987.

^٧ - Waxman: . A History of Jewish literature. P: 121- 122.

٤ - التفاسير في التراجم الآرامية:

كتبت التراجم الآرامية للتوراة في عصر التلمود، وكان أشهرها على الإطلاق ترجمة أونكلوس، وتم الاعتياد على قراءتها في الصلاة الأسبوعية على الجمهور منذ أيام الهيكل الثاني وحتى فترة حكماء المشنا، وكان ذلك يتم عن طريق ترجمة الفقرة التوراتية إلى لغة الجمهور في ذلك الحين وهي الآرامية. وكانت تلك التراجم تتم مشافهة حيث لم تكن هناك نسخة مكتوبة لهذه الترجمة^١. وكان مباحاً في هذه التراجم تفسير الفقرة التوراتية إذا احتاج الأمر، ثم تم إدماج هذه التوضيحات في هذه التراجم، لذلك استخدمت المنهج الدراشي عند إضافة تلك التوضيحات^٢.

وقد تمسك حكماء المشنا بترجمة أونكلوس ووضعوا ثقتهم فيها، بل وأضافوا عليها نوعاً من القداسة، أما ترجمة يوناثان فلم تحظ بنفس الشهرة التي حظت بها ترجمة أونكلوس رغم قربها منها في اللغة والأسلوب^٣.

ويظهر الجانب التفسيري في ترجمة أونكلوس في ترجمة ألفاظ الألوهية حيث حاول أونكلوس البعد عن التجسيم، كما غير في بعض الفقرات التوراتية احتراماً للأنبياء، كما قام بترجمة أسماء الأماكن والأعلام وفقاً لروح الزمان، لذلك تميزت ترجمته بأنها ترجمة حرة للتوراة^٤.

٥ - تفاسير العهد القديم في فترة الجاعونيم:

اهتم الجاعونيم منذ ختم التلمود بتجميع التراث الشفهي الذي شكّل في عهد التنايم والأمورائيم، فانصبّ جلّ اهتمامهم في إعادة تنظيم وتجميع التفاسير بكلا المنهجين البشاطي (الحرفي) والدراشي (المتعمق)، وكان التجديد الوحيد الذي أتوا به في هذه الفترة هو وضع التشكيل الصحيح لكلمات التوراة لقراءتها بشكل صحيح^٥.

فخلال هذه الفترة لم يكن هناك أي مؤثر يستدعي نتاجاً تفسيرياً ذا اتجاه مختلف عما سبق، ولكن مع ظهور الإسلام والفتوحات التي تبعت هذا الظهور وما سببته هذه الفتوحات من تمازج تيارات فكرية مختلفة، تحركت البركة الراكدة وظهر المحفز لإنتاج تفاسير جديدة في أسلوبها ومنهجها ولغتها، بل وتجرات بعض الشخصيات من خارج السلطة الحاكمة

^١ - رشاد الشامي: تطور وخصائص اللغة العبرية. مكتبة سعيد رأفت. القاهرة. 1978. ص 38.

^٢ - האנציקלופדיה המקראית: מאמר פרשנות. עמ' 648.

^٣ - עזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא. כרך 1. עמ' 146.

^٤ - المرجع السابق: כרך 1. עמ' 192 - 208.

^٥ - מ.צ. סגל: מבוא למקרא. עמ' 989.

(الربانية) على تفسير التوراة، مثل فرقة القرائين التي بدأت تنتج تفاسير للتوراة خاصة بها، نظراً لرفضها للتلمود.¹ وقد اختلفت تلك التفاسير اختلافاً كلياً عن التفاسير السابقة للتوراة في منهجها في التفسير. ومن أكثر التجديدات التي طرأت في هذه الفترة في مجال التفسير هو وجود كتب تناقش قضايا بعينها في العهد القديم، وفي الوقت نفسه تعتبر كتباً تفسيرية مثل كتاب "الوصايا" لعنان بن داود، مؤسس فرقة القرائين، فقد كان بمثابة كتاب تفسير تشريعي لبعض الأحكام في العهد القديم.²

¹ -رينה דרורי: ראשית המגעים הספרות היהודית עם הספרות הערבית. עמ' 103.

² - בן ששון: פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים. עמ' 65.

ثالثاً: مناهج التفسير عند المسلمين في القرن العاشر الميلادي:

إذا تتبعنا الحركة الدينية منذ بداية الإسلام سنجد أنها تدور حول ثلاثة أشياء هي القرآن وتفسيره، والحديث وجمعه وتبويبه، واستنباط الأحكام لما يعرض من أحداث.^١

وقد كانت مصادر تفسير القرآن هي:

١- القرآن الكريم: القرآن الكريم في حد ذاته مصدر لتفسيره، حيث إنه يشتمل بداخله على الإيجاز والإطناب والإجمال والتبيين، وعلى الإطلاق والتقييد وعلى العموم والخصوص. وما أوجز في مكان قد يبسط في مكان آخر، وما أجمل في موضع قد يبين في موضع آخر، وما جاء مطلقاً في ناحية قد يلحقه التقييد في ناحية أخرى، وما كان عاماً في آية قد يدخله التخصيص في آية أخرى.^٢

٢- التفسير بالمنقول: وهو تفسير نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه كان معدوداً من البديهي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يُسأل عن معنى مفردات وآيات من القرآن ويبين ذلك. كذلك هو نفسه لم يفسر تلك الآيات من عنده، بل تلقى تفسيرها من جبريل الملك، فقد كونت الأحاديث باباً في تفسير القرآن، ويلحق بهذا ما نقل عن الصحابة من وجوه التفسير.^٣ وكان طبيعياً أن يفهم النبي (صلى الله عليه وسلم) القرآن جملة وتفصيلاً، لأن الله تعالى تكفل له بالحفظ والبيان كما قال تعالى "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ".^٤ كما كان طبيعياً أن يفهم صحابة النبي (صلى الله عليه وسلم) القرآن في جملته، أي بالنسبة لظاهره وأحكامه، أما فهمه تفصيلاً، ومعرفة دقائق باطنه، فهذا غير ميسور لهم بمجرد معرفتهم للغة القرآن، بل لا بد لهم من البحث والنظر والرجوع إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فيما يُشكل عليهم فهمه، وذلك لأن القرآن فيه المجمل والمشكل والمنشابه وغير ذلك مما لا بد في معرفته من أمور أخرى يرجع إليها. وبالتأكيد كان الصحابة يتفاوتون فيما بينهم في القدرة على فهم القرآن وبيان معانيه المرادة منه وذلك راجع إلى اختلافهم في أدوات الفهم.^٥

١- أحمد أمين: فجر الإسلام. ص ١٩٤.

٢- المرجع السابق: ص ١٩٥ ، ١٩٦.

٣- اجنتس جولدتسبير: مذاهب التفسير الإسلامي. تحقيق وترجمة د/ عبد الحليم النجار. دار اقرأ. ط ٢. ١٩٨٣م. ص ٨٢.

٤- سورة القيامة: الآيات ١٧-١٩.

٥- أحمد أمين: فجر الإسلام. ص ١٩٧ ، ١٩٨.

٣- الاجتهاد والرأى: كان الصحابة رضوان الله عليهم إذا لم يجدوا التفسير في كتاب الله تعالى ، ولم يتيسر لهم أخذه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجعوا في ذلك إلى اجتهادهم وإعمال رأيهم، وهذا بالنسبة لما يحتاج إلى نظر واجتهاد أما ما يمكن فهمه بمجرد معرفة اللغة العربية فكانوا لا يحتاجون في فهمه إلى إعمال النظر، لأنهم يعرفون كلام العرب ومناحيهم في القول، ويعرفون الألفاظ العربية ومعانيها بالوقوف على ما ورد من ذلك في الشعر الجاهلي.^١

لذلك فإن أدوات المفسر بالرأى المحمود منذ أيام الصحابة هي:^٢

أ- معرفة أوضاع اللغة العربية وأسرارها.

ب- معرفة عادات العرب، حيث تعين على فهم الآيات التي لها صلة بعاداتهم.

ج- معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن، حيث تعين على فهم الآيات التي فيها إشارة إلى أعمالهم والرد عليها.

د- معرفة أسباب النزول، وما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات تعين على فهم كثير من الآيات القرآنية.

وممن سلكوا هذا السبيل من الصحابة ابن مسعود وابن عباس، حيث كانت هناك تعبيرات نادرة في لغة القرآن، وكان من دأب ابن عباس أن يحيل على الشعراء القدامى، الذين كان يرى الاعتداد باستعمالهم اللغوي في التفسير.^٣

٤- التوراة: وما علق به عليها من حواش وشروح، بل وما أدخل عليها من أساطير^٤، حيث كانت شفاهية الحديث النبوي وعدم تدوينه مدخلاً للتلفيق والكذب والزيادة عليه^٥، أما السبب الذي جعل المفسرون يرجعون إلى التوراة فهو اتفاقها مع القرآن الكريم في بعض المسائل، وبالأخص في قصص الأنبياء وما يتعلق

^١ - أحمد أمين: فجر الإسلام: ص ٢٠٠.

^٢ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ج ١. ص ٥٩.

^٣ - المرجع السابق: ص ٧٤، ٧٦.

^٤ - ذكرت بعض المصادر أن ابن عباس كان لا يرى غضاضة في اللجوء لأهل الكتاب في الأحوال التي يخامر فيها الشك، وخاصة أن بعضهم قد اعتنق الإسلام مما سما بهم عن دائرة الكذب ورفعهم إلى مرتبة مصادر العلم التي لا تتغير ارتياباً. ولكن هذا مشكوك فيه لأنه ورد في البخاري أن ابن عباس كان ينهى عن سؤال أهل الكتاب وأخذ العلم عنهم. المرجع السابق: ص ٧١، ٧٤.

^٥ - وهذا جعل المعتزلة ترفض بعض الأحاديث عند عرضها على العقل وعلى الجانب الآخر أجاز بعض القوم لأنفسهم وضع أحاديث تؤيد مذهبهم وتميل حسب هوى الأمراء والخلفاء.

بالأعم الغابرة، كذلك يشتمل القرآن على مواضع وردت في الإنجيل كقصة ميلاد عيسى عليه السلام.

غير أن القرآن اتخذ منهجاً يخالف منهج التوراة والإنجيل، فلم يتعرض لتفاصيل جزئيات المسائل، ولم يستوف القصة من جميع نواحيها، بل اقتصر من ذلك على موضع العبرة فقط، ولما كانت العقول دائماً أميل إلى الاستيفاء والاستقصاء، جعل بعض الصحابة- رضى الله عنهم أجمعين- يرجعون في استيفاء هذه القصص، التي لم يتعرض لها القرآن من جميع نواحيها، إلى من دخل في دينهم من أهل الكتاب، كعبد الله بن سلام، وكعب الأحمار^١، وهذا النوع كانوا يسمعون من أهل الكتاب ويتوقفون عنده فلا يحكمون عليه بصدق ولا بكذب، امتثالاً لقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقلوا آمنا بالله وما أنزل إلينا...."^٢.

ومن هنا فقد كان الكتاب والسنة هما مصدر التشريع في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، وكان لا يحق لأي سلطة مخالفتها، ولكن يُجتهد فيما لم يرد فيه نص مع الاسترشاد بما ورد في الكتاب والسنة من قواعد كلية، فحرية الفقهاء محدودة في دائرة فهم النص ومقدار الثقة بالحديث.^٣، حيث رأى بعض علماء المسلمين (أمثال ابن حنبل)^٤ أن العلم القاطع ببعض أشياء في القرآن قد فقد من الجيل الذي جاء بعد عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) بوقت قصير، وأن في القرآن مواضع يستعصى فهمها على العلم الإنساني، لأن الله سبحانه قد استأثر بعلمها.^٥

ولكن ما إن جاءت الفتوحات الإسلامية حتى جدت ظروف لم تكن موجودة، فبعد أن كان تكوين التفسير مقصوراً على رواية ما نقل عن سلف هذه الأمة، أصبح تكوين التفسير مختلطاً بالفهم العقلي والتفسير النقلي. وبدأ ذلك أولاً على هيئة محاولات فهم شخصي، وترجيح لبعض الأقوال على بعض، وكان هذا أمراً مقبولاً ما دام يرجع الجانب العقلي منه إلى حدود اللغة ودلالة الكلمات القرآنية. ثم ظلت محاولات هذا الفهم الشخصي تزداد وتتضخم، متأثرة بالمعارف المختلفة والعلوم المتنوعة والآراء المتشعبة والعقائد المتباينة.

١ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ج ١، ص ٦٢، ٦٣.

٢ - صحيح البخاري: مطابع دار الشعب، القاهرة، كتاب التفسير، تفسير سورة البقرة، ج ٦، ص ٢٥.

٣ - أحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٢٠٦.

٤ - اجنتس جولدسبير: المذاهب الإسلامية، ص ٧٣.

٥ - المرجع السابق: ص ١٠٥.

فقد دونت في هذا العصر (العباسي) علوم اللغة والنحو والصرف وتشعبت مذاهب الخلاف الفقهي، وأثيرت مسائل الكلام، وظهر التعصب المذهبي، وقامت المذاهب الإسلامية بنشر مذاهبها والدعوة إليها، وترجمت كتب كثيرة من كتب الفلاسفة، فامتزجت كل هذه العلوم وما يتعلق بها من أبحاث بالتفسير حتى طغت عليه، وغلب الجانب العقلي على الجانب النقلي، وصار أظهر شيء في هذه الكتب هو الناحية العقلية، وإن كانت لا تخلو مع ذلك من منقول يتصل بأسباب النزول، أو بغير ذلك من المأثور.

وهكذا تدرج التفسير، واتجهت الكتب المؤلفة فيه اتجاهات متنوعة وتحكمت الاصطلاحات العلمية والعقائد المذهبية في عبارات القرآن الكريم، فظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية للمسلمين في تفسير القرآن، كما ظهرت آثار التصوف واضحة فيه، وكما ظهرت آثار النحل والأهواء فيه ظهوراً جلياً^١.

وكذلك وجد من العلماء من ضيق دائرة البحث في التفسير، فتكلم عن ناحية واحدة من نواحيه المتشعبة المتعددة، فابن القيم - مثلاً - أفرد كتاباً من مؤلفاته للكلام عن أقسام القرآن سماه "التبيان في أقسام القرآن"، وأبو عبيدة أفرد كتاباً للكلام عن مجاز القرآن، والراغب الأصفهاني أفرد كتاباً في مفردات القرآن.... وغير هؤلاء كثير من العلماء الذين قصدوا إلى موضوع خاص في القرآن يجمعون ما تفرق منه، ويفردونه بالدرس والبحث.

فكان لا بد أن يظهر أصل آخر من أصول التشريع ومنهج آخر من مناهج التفسير وهو التفسير بالرأى، الذي نظم بعد ذلك وسمى القياس. وقد وجدت نزعة في العصر الأول وهو عصر الخلفاء الراشدين لتنظيم هذا الرأى (القياس) عن طريق الاستشارة بين صحابة الرسول. وقد انتشرت مدرسة الرأى في القرن الأول والثاني، وتميزت تلك المدرسة بكثرة تفريع الفروع حتى الخيالي منها، وقلة روايتهم للحديث، واشتراطهم فيما يؤخذ به من حديث شروطاً لا يسلم معها إلا القليل^٢.

لذلك وجدت في هذا العصر مدرستان في التفسير، مدرسة التفسير بالمأثور ومدرسة التفسير بالرأى. وكان النزاع بين مدرستي التفسير بالرأى وبالمأثور شديداً، ووجدت بينهما مدرسة تجمع بين الرأى بشروط وبين الحديث، وهذا عندما لا يكون هناك نص في مسألة موضع بحث، ومن أعلامها مالك بن أنس والإمام الشافعي^٣.

^١ - آلان دي ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط، ص ٩٠.

^٢ - أحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٢٣٩.

^٣ - المرجع السابق: ص ٢٤١ - ٢٤٣.

وكان لكل من المذهب النقلى (مدرسة التفسير بالمأثور) والمذهب العقلى (مدرسة التفسير بالرأى) منهج في البحث، ففي النقل اعتمدوا على الرواية وصحة السند في النقل عن التابعين وترجيح أحد الأقوال. ومدرسة الرأى اعتمدت على العقل، فهو أكثر ما يعتمد عليه ميزان الحقائق والتجربة. وقد حارب كل منهما الآخر فرمى أصحاب النقل أصحاب العقل بالكفر والزندقة ورمى أصحاب العقل أصحاب النقل بالتزمت والجمود.^١

التفسير بالمأثور:

يشمل التفسير بالمأثور كما ذكرنا سابقاً، ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نقل عن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نقل عن التابعين من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم. وقد كان هذا التفسير في بعض الأحيان يكتب على أنه باب من أنواع الحديث المختلفة، يجمعون فيه ما روى عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة والتابعين^٢. ثم انفصل عن الحديث وأُفرد بتأليف خاص جُمع فيه كل ما وقع لصاحب التفسير من التفسير المروى عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه وتابعيه^٣.

فقد كان التفسير منظوراً إليه بعين الارتياح حتى عهد متقدم من القرن الثاني الهجرى، فقد روى أن الأصمعى ابتعد عن تفسير القرآن بسبب النقوى والورع، كما قال ابن حنبل "ثلاثة أشياء لا أصل لها. التفسير والملاحم والمغازى"^٤ حيث كانت عناية الفقهاء بالفقه. وقد أكد ذلك ما روى على أنه حديث للرسول صلى الله عليه وسلم أنه يخشى على مستقبل أمته من ثلاث منها: ظهور رجال يفسرون القرآن بما لا يقتضيه التفسير الصحيح "رجال يتأولون القرآن على غير تأويله"^٥. فكان أهل السلف يخافون أن يفسروا القرآن بالرأى على حسب هواهم، ولكن التفسير الصحيح هو الذى يعتمد على العلم، وهذا العلم هو المسند بالرواية إلى الرسول نفسه أو إلى صحابته، فهذا وحده العلم وما عداه رأى وهوى استشهاداً بالحديث (من قال في القرآن بالرأى فأصاب فقد أخطأ)^٦ فالتفسير المشهود بصوابه، أى المؤسس على "العلم" هو الذى يمكن إثبات أن النبي نفسه أو صحابته، الذين

١ - أحمد أمين. فجر الإسلام. ص ٢٤٤، ٢٤٥.

٢ - اجنيس جولتسيير: المذاهب. ص ٨٢.

٣ - السيوطي: الإتقان ج ٤. ص ٢٣٣.

٤ - المرجع السابق: ج ٤. ص ٢٠٧، ٢٠٨.

٥ - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أبي مالك الأشعري. تقديم وضبط كمال يوسف الحوت. مؤسسة المكتبة الثقافية. ط ١. ١٩٨٦.

٦ - سنن أبي داود: حققه محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة. ط ٢. ١٩٥٠. ج ٣. ص ٤٣٦.

ينتمون إلى دائرة تعليمه، قد صرحوا به في بيان معنى القرآن ودلالته، وهذا التفسير بالتأكيد تلقاه الرسول من جبريل المبعوث من الله.

وقد جاء على لسان من اتبعوا مذهب التفسير بالمأثور أن العلم القاطع ببعض الأشياء من القرآن قد فقد من الجيل الذي جاء بعد عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) بوقت قصير، وأن هناك مواضع في القرآن يستعصى فهمها على العلم الإنساني لأن الله سبحانه قد استأثر بعلمها.

وكان موطن هذه المدرسة الحجاز وحاربت أعمال الرأي واعتدت بالحديث حتى لو كان ضعيفاً وقدمته على الرأي^١.

أما أهم المفسرين الذين اتبعوا التفسير بالمأثور، فمحمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ / ٨٣٩-٩٢٣م) الذي اعتمد في منهجه التفسيري على الرواية والاسرائيليات والنقل وتفسير الآية على معناها الظاهري، ثم إذا لم يوفق يرجع بالآية إلى السند من الرسول والصحابة والتابعين، كذلك يلاحظ في تفسيره كثرة الرجوع إلى الشعر، وإن كان اهتمامه بالمسائل اللغوية يطرح بذلك مذهب في الاعتماد على الرواية والنقل، وقد عارض المعتزلة بشدة، حيث كانوا يمثلون في عصره أهل الرأي، وخاصة للجوئهم للمجاز.

وأول مبدأ يضعه الطبري للتفسير النقلي هو العلم المؤسس على صحابة الرسول وتابعيهم، والرواية التي يؤيدها التوارث المتسلسل، وإلى جانب ذلك إجماع الأمة في التفسير. ولكن ينبغي في المرتبة الأولى مراعاة المعنى الظاهر للفظ، الذي لا يجوز أن يتحول عنه التفسير، إلا أن تكون هناك مواضع أخرى من القرآن أو أسباب خاصة أخرى تقتضي تفسيراً آخر، وهذه الأسباب الأخرى هي أقوال السلف وعلى الأخص أقوال الصحابة والأئمة، أي التابعين وعلماء الأمة الإسلامية^٢.

وإلى جانب النقل يعتد الطبري بالاستعمال اللغوي العربي، فهو عنده أوثق المراجع في تفسير العبارات المشكوك فيها، وقد تميز الطبري بكثرة استخدامه للشواهد من الشعر العربي القديم، منتبهاً في ذلك ابن عباس، هذا إلى جانب الاستقصاءات النحوية التي يتناول فيها على وجه التفصيل بحث الظواهر اللغوية تبعاً لمختلف المدارك في مدارس النحو البصرية والكوفية، التي يعد كتابه من أقدم المصادر لمعرفتها وتقديرها حق قدرها^٣.

^١ - أحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٢٤١، ٢٤٣.

^٢ - اجنتس جولدتسبير: مذاهب التفسير الإسلامية، ص ١١١.

^٣ - محمد حسين الذهبي: التفسير ج ١، ص ٢١٢، ٢١٣.

هذا لا يعنى أن الطبري لم يلجأ إلا للنقل واللغة للتفسير، فقد كان يظهر في بعض الأحيان ميله لاستعمال الرأى في التفسير، ففي مسألة خلق العبد لأفعاله هل هو من يخلقها أو أنه مجبر يقضى الله عليه ما يريد؟ يظهر الطبري على استحياء أنه يرى أن العبد يختار أفعاله عن حرية واختيار، والله له جانب اللطف والتوفيق للعمل الصالح الذى يريده العبد حراً مختاراً، ومن إضلال الله خذلانه للعباد.^١ وكذلك في الآية التى اختلف عليها الكثير من المفسرين "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ"^٢، فقد رجعه البعض إلى الاستعمال اللغوي، فاليد تعنى النعمة أو القدرة، ورأى أصحاب النقل أن الآية تفيد أن الله خلق آدم بيده، والله خلقه خصيصاً بيده على خلاف بقية الخلق، أما من رأوا أن المعنى هنا مجازي، فمعنى "يداه مبسوطتان"، أى: رحمنا الله مبسوطتان. وقد اتبع الطبري هذا الرأى.^٣

التفسير بالرأى:

يطلق الرأى على الاعتقاد والاجتهاد والقياس، ويطلق على من يتبعون منهجه أصحاب الرأى. والتفسير بالرأى عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانته في ذلك بالشعر

^١ - حيث يقول الطبري في تفسير الآية التى تقول "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَنُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا" سورة النساء ١٦٧، يقول الطبري: "إِنَّ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا يَعْنِي قَدْ جَارُوا عَنْ قَصْدِ الطَّرِيقِ جَوْرًا شَدِيدًا، وَزَالُوا عَنِ الْمَحْجَةِ وَإِنَّمَا يَعْنِي جَلُّ ثَنَائِهِمْ عَنْ الْمَحْجَةِ وَضَلَالَتِهِمْ عَنْهَا إِخْطَاءُهُمْ عَنْ دِينِ اللَّهِ الَّذِي ارْتَضَاهُ لِعِبَادِهِ وَابْتَعَثَ بِهِ رَسُولًا، يَقُولُ مَنْ جَحَدَ رَسُولَ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَصَدَّ عَمَّا بَعَثَ بِهِ مِنَ الْمِلَّةِ مِنْ قَبْلِ مَنْهُ فَقَدْ ضَلَّ فَذَهَبَ عَنِ الدِّينِ الَّذِي هُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي ابْتَعَثَ بِهِ أَنْبِيََاءَهُ ضَلَالًا بَعِيدًا، ثُمَّ فِي الْآيَةِ التَّالِيَةِ "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا" الآية ١٦٨، يَعْنِي بِذَلِكَ إِنْ الَّذِينَ جَحَدُوا رَسُولَ مُحَمَّدٍ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ عَلَى عِلْمٍ مِنْهُمْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ، يَعْنِي: لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ عَنْ ذُنُوبِهِمْ بِتَرْكِهِ عَقُوبَتِهِمْ عَلَيْهَا وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا، وَلَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَهْدِي هَؤُلَاءِ فَيُوفِّقَهُمْ لَطَرِيقٍ مِنَ الطَّرِيقِ الَّذِي يَنَالُونَ بِهِ ثَوَابَ اللَّهِ، وَلَكِنَّهُ يَخْذِلُهُمْ عَنْ ذَلِكَ حَتَّى يَسْلُكُوا طَرِيقَ جَهَنَّمَ وَإِنَّمَا كُنِيَ بِذِكْرِ الطَّرِيقِ عَنِ السَّيِّئِ. وَمَعْنَى الْكَلَامِ لَمْ يَكُنْ لِيُوفِّقَهُمْ لِلْإِسْلَامِ وَلَكِنْ يَخْذِلُهُمْ عَنْهُ إِلَى طَرِيقِ جَهَنَّمَ وَهُوَ الْكُفْرُ" تفسير الطبري: جسامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر. دار المعارف. مصر. ج ٩. ص ٤١٠-٤١١.

^٢ - سورة المائدة: الآية ٦٤.

^٣ - ويقول الطبري في هذه الآية "وَقَالَتِ الْيَهُودُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ يَعْنُونَ أَنْ خَيْرَ اللَّهِ مَمْسُوكٌ وَعَطَاؤُهُ مَحْبُوسٌ عَنِ الْإِتْسَاعِ عَلَيْهِمْ. وَإِنَّمَا وَصَفَ تَعَالَى ذِكْرَهُ "الْيَدُ" بِالْكَرَمِ وَالْمَعْنَى الْعَطَاءُ لِأَنَّ عَطَاءَ النَّاسِ وَبِذَلِكَ مَعْرُوفُهُمُ الْغَالِبُ بِأَيْدِيهِمْ، فَجَرَى اسْتِعْمَالُ النَّاسِ فِي وَصْفِ بَعْضِهِمْ إِذَا وَصَفُوهُ بِجُودٍ وَكَرَمٍ" تفسير الطبري. ج ١٠. ص ٤٥٠، ٤٥١.

الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول ومعرفة الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن وغير ذلك من الأكوات التي يحتاج إليها المفسر^١. ومن عارضوا التفسير بالرأى رأوا أنه قول على الله بغير علم، فلذلك هو منهي عنه لأن المفسر بالرأى ليس على يقين بأنه أصاب ما أراد الله تعالى وغاية الأمر أنه يقول بالظن^٢، ورد أصحاب الرأي بأن الظن نوع من العلم، إذ هو إدراك الطرف الراجح، فالظن كاف لاستداده إلى دليل قطعي. واستندوا إلى قول رسول الله لمعاذ حين بعثه إلى اليمن (بم تحكم) قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد برأبي فضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله^٣. كما رأوا أن الرسول مات ولم يبين كل شيء، ولذلك قال تعالى "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"^٤. وقوله تعالى "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَتَذَكَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ"^٥. وقوله "وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ"^٦. وبذلك حثنا الله على التدبر، وتعبنا بالنظر في القرآن واستنباط الأحكام منه واستدلوا أيضاً بأن باب الاجتهاد ما زال مفتوحاً ولولاه لتعطل كثير من الأحكام. واستدلوا أيضاً باختلاف الصحابة في تفسير القرآن مما لم يسمعه من النبي. وكذلك دعاء النبي (صلى الله عليه وسلم) للعباس (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)^٧. فلو كان التأويل مقصوراً على السماع والنقل كالنزيل، لما كان هناك فائدة لهذا الدعاء وهذا التأويل هو الرأي والاجتهاد.

وأول من نهج هذا المنهج هو ابن عباس الذي اشتهر برجوعه إلى الشعر للتفسير والاعتماد على الاستعمال اللغوي في التفسير، وذلك اعتماداً على مقولته "إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي". فكان أول من نَمَى الطريقة اللغوية في تفسير القرآن^٨.

^١ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج ١. ص ٢٤٦.

^٢ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج ١. ص ٢٤٧.

^٣ - سنن الترمذي: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط ١. ١٩٥٦. ج ٣. باب الأحكام. باب ما جاء في القاضي كيف يقضى. ص ٦١٦.

^٤ - سورة محمد: الآية ٢٤.

^٥ - سورة ص: الآية ٢٩.

^٦ - سورة النساء: الآية ٨٣.

^٧ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج ١. ص ٣٣.

^٨ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج ١. ص ٧٥، ٧٦.

ثم انضم علم الكلام^١ ليكون مرجعاً للتفسير بالرأى، فاعتمد المتكلمون على البرهنة على الإيمان بالأدلة العقلية المنطقية، ومخاطبة من وجهوا سهام النقد للنص القرآني، وقد كثروا في هذا العصر، للنظر في الآيات في دائرة العقل والنظر، فبدلاً من أسلوب القرآن في نحو قوله "أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" وضعوا طريقتهم لإثبات حدوث العالم وإقامة الدليل على حدوثه بنفسه إلى أن يصلوا إلى إثبات الله، ولهذا الغرض جمعوا الآيات المتشابهات التي تظهر الجبر أو جسمية الله والآيات التي يظهر أنها تخالف الأولى وأولوها. فإذا أدّى بهم البحث إلى أن الإنسان مختار أولوا الآيات التي تدل على الجبر، وإذا أدى البحث إلى أن الله منزّه عن الجهة والمكان أولوا الآيات التي تخالف ذلك وتدل على وجوده في مكان ما.

وكان الخلفاء العباسيون بحاجة إلى علم الكلام العقلي لحسم بعض المسائل الشرعية ليرتفعوا على هذا النحو فوق الفقهاء، وليخرجوا من دائرة التنفيذ ويدخلوا مجال فهم القانون وتفسيره. وكان هذا بلا شك ما أتت به عقلانية المعتزلة في مواجهة المدارس الفقهية السنية التقليدية، وهو ما جعل المأمون يفرض مذهب المعتزلة مذهباً رسمياً للدولة العباسية في مطلع القرن الثالث الهجري^٢.

وكان المعتزلة في ذلك الحين هم أهل التفسير بالرأى وتتلخص أسس منهج التفسير الاعتزالي (أى التفسير بالرأى) فيما يلي:

١ - الاعتماد على الحجج القرآنية: اختلف المعتزلة عن فلاسفة المسلمين في أنهم قدموا قضاياهم كثمرات للحجج التي أتى بها القرآن الكريم. فهم يقدمون العقل على النقل التقديم الذي يوجب تأويل ظاهر النص بما يتفق مع معطيات العقل وحججه. فعقل الإنسان يشهد لنواطق حجج القرآن وما نطق به الرسول يشهد له القرآن والعقل، ففسروا حجج القرآن على ضوء حجج العقل الذي ينكر على سبيل المثال أن يؤمر بالفعل من لا يستطيع الدخول فيه دونما جبر أو إكراه^٣.

^١ - علم الكلام: يطلق عليه بالفرنسية (اليثولوجيا) هو حرفياً علم الرب أو علم الربوبية أو اللاهوت، ولا يصح أن نعتبر علم الكلام ببساطة مساوياً لعلم الربوبية بالمعنى المسيحي، فعلم الكلام هو امتداح دفاعي - حسب تعبير ل. جاردى - يعنى كل المعارف الضرورية بغية الدفاع عن الناموس الذي جاء به الوحي وبيانه. ولما كان المتكلمون ينتمون عادة إلى مدرسة من المدارس الفقهية، فقد نجم عن هذا أنهم كانوا يفسحون مكاناً كبيراً للقياس والتفكير المنطقي في اجتهاداتهم. ولقد استمد علم الكلام حيويته من الاختلافات بين المدارس والمشاحنات بين الفرق. آلان دى ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط. ص ١٢٥.

^٢ - آلان دى ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط. ص ١٢٥.

^٣ - محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد . ج ١. ص ٣٠-٣٢.

٢- المحكم والمتشابه: والمتشابه كالفرع بالنسبة للمحكم. والأصل ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه. فمثلاً من الآيات المحكمة ما يدل على التوحيد بقوله تعالى "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" ^١ و"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" ^٢. ومن الآيات المتشابهة "وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" ^٣ وهى آية متشابهة يجب ردها إلى المحكم وهو قوله تعالى "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" ^٤. فالتأويل المقبول للآية أن الوجوه يومئذ تكون ناضرة مشرقة ناعمة إلى ثواب ربها منتظرة. ^٥

٣- تفسير الآيات بالسياق: مثل قوله تعالى "إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا" ^٦ التى يحتج بها المجبرة ويتعلقون بظاهرها. أما لدى المعتزلة فهذه الآية يجب أن تفسر على أنها حكاية لما قاله المشركون عن أنفسهم في الآية التى تقول على لسانهم "وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ" ^٧. وكذلك استعملت المعتزلة أسباب النزول وملابساته لتفسير الآيات. ^٨

٢- تحديد معنى المصطلحات: وذلك عن طريق استقراء آيات القرآن فيحصون المواضع التى وردت فيها هذه المصطلحات، وتحديد معناها، مع الاستشهاد بالاستخدامات اللغوية البليغة للعرب لهذه المصطلحات وشواهد الشعر. ^٩

٣- الاستشهاد بالواقع المحسوس: مثل أن الله خلق المواد الأولية للصناعات مثل القطن والصوف والحديد، ثم جعل في الناس الاستطاعة والقدرة المركبة فيهم فيحولونها من مواد أولية إلى ما نرى من مصنوعات ودور وقصور فهم من فعلوا الحدث. ^{١٠}

٤- الإلزام: وهو إلزام الخصوم موقفاً شنيعاً يصعب عليهم الرضا به، وهو أسلوب جدلي يجعل الخصوم يعيدون النظر فيما يقولون مثل أن من يقولون بالجبر سيصفون الذات

^١ - سورة الاخلاص: الآية ٤.

^٢ - سورة الشورى: الآية ١١.

^٣ - سورة القيامة: الآية ٢٢.

^٤ - سورة الانعام: الآية ١٠٣.

^٥ - محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد. ج ١. ص ٣٣.

^٦ - سورة الكهف: الآية ٥٧.

^٧ - سورة فصلت: الآية ٥.

^٨ - محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد: ج ١. ص ٣٥ - ٣٧.

^٩ - المرجع السابق: ص ٣٨ - ٣٩.

^{١٠} - المرجع السابق: ص ٣٩ - ٤٠.

الإلهية بأقبح الصفات، ويلزمهم أيضاً أن يقولوا إن العصاة لم يكن في وسعهم إلا فعل المعاصي^١.

٥- العقل: لم يشهد التاريخ الإسلامي فرقة مثل المعتزلة في فتحها الطريق أمام العقل ليجت في كل الأمور حتى في ما وراء الطبيعة. وعن طريق العقل أولوا كل ما يخالف مبادئهم، فرتبوا عقائدهم في تسلسل منطقي، حيث كانت كل نقطة تسلم إلى ما يليها دون أى خوف من النتائج. والنقل يسير معهم في هذه المسيرة إذا توافق مع البرهان العقلي فقط، أما الآيات القرآنية المتشابهة التي لا تتوافق مع ما يقره العقل، فيتم تأويلها. وكذلك الحديث يخضع لتأويل العقل إذا كان يخالف المبدأ العقلي. أما ما لا يرد فيه نص فالمجال مفتوح لإعمال العقل كيفما يشاء^٢. كذلك عن طريق النظر العقلي كانوا يعرفون كيف يأتون بمواضع من القرآن تؤيد مذهبهم.

وقد أنكرت المعتزلة بعض الأحاديث التي لا تتفق مع مذهبهم، ولكن هذا لا يعنى رفضهم للحديث تماماً، بل يعنى تقديمهم للعقل على النقل^٣، واستشهدوا على صحة ذلك بحديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "أول ما خلق الله العقل، فقال له: - أقبّل، فأقبّل، ثم قال: أدبر فأدبر، ثم قال له الله عز وجل: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم منك، بك آخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب".^٤

ووصل العقل بهم إلى أن جعلوا من الأنبياء أنفسهم مرسلين للنظر في أدلة العقل والاستدلال، فالرسل يتممون عمل العقل الذى يجب أن يؤدى دوره قبل ظهور

^١ - محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد، ص ٤٢ - ٤٣.

^٢ - محمد حسين الذهبي: مذاهب التفسير، ص ٣٥٢.

^٣ - اعترض المعتزلة فقط على الحديث الضعيف الذى لا سند له، وقد كان الكثير منهم يستشهدون بالحديث في تفاسيرهم مثل الزمخشري في تفسيره للآيتين (٤١، ٤٢) من سورة الأحزاب "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا انكُروا لَ اللَّهِ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" مستشهداً بأحاديث الرسول الله صلى الله عليه وسلم. حيث يقول الزمخشري: "اذكروا الله اثنا عليه بضروب الثناء من التقديس والتحميد والتهليل والتكبير وما هو أهله، وأكثروا ذلك (بكراً وأصيلاً) أى في كافة الأوقات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذكر الله على فم كل مسلم. وروى في قلب كل مسلم. وعن قتادة: قولوا سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وعن مجاهد: هذه كلمات يقولها الطاهر والجنب...." الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. مكتب الإعلام الإسلامي. ط ١. ١٤١٤ هـ. ج ٣. ص ٥٤٥.

^٤ - أخرج هذا الحديث الطبراني في معجمه . في المعجم الأوسط من حديث أبي أمامة وأبي نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين.

الرسول، فقبل أن يتم اختيار النبي لتلقى الوحي كان معصوماً من الكفر عن طريق العقل^١.

وكذلك كان هناك دور آخر للعقل لدى المعتزلة وهو محاربة التصورات الخرافية المناقضة للطبيعة التي رسخت قدمها في الدين^٢.

٦-المجاز: كان المجاز هو سبيل المعتزلة لتفسير الآيات الدالة على التشبيه، وخاصة الآيات التي تلحق صفات بشرية بالذات الإلهية، مثل البصر والسمع، وكذلك التصورات التي على خلاف حرية الإرادة الإنسانية^٣.

وكان من أهم الأسس التي وضعتها المعتزلة للتفسير هي نظرية وجوه القرآن، فهم لا يرضون بوجه واحد في التفسير فيضعون للقضايا التي تقدمها النصوص القرآنية محاولات من الحل يرون أنه لا يمكن عدّ واحدة منها غير ممكنة. وأن الواحدة أو الأخرى من هذه المحاولات ستطابق المعنى الحقيقي لكلام الله^٤.

٩- المبدأ اللغوي: وكان هذا المبدأ يظهر في تفسير الآيات القرآنية التي لا يليق ظاهرها بمقام الألوهية أو تحتوى على تشبيه، فيحاولون أولاً إبطال المعنى الذي يروونه مشتبهاً في اللفظ القرآني، ثم يثبتون لهذا اللفظ معنى موجود في اللغة يزيل هذا الاشتباه ويتفق مع مذهبهم مستشهدين باستخدامات اللغة والشعر^٥. فقد كان علماء المعتزلة يحملون الآيات الدالة على التشبيه، أو التي لا تليق بالذات الإلهية، على تأويلات أليق وأبعد عن التشبيه مع الاستشهاد على ذلك بالأدلة اللغوية من الشعر، فمثلاً لا يرضيهم ظاهر قول الله وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ

١- اجنتس جولدسهيير: مذاهب التفسير الإسلامي. ص ١٨٧، وربما كان مبعث المعتزلة على ذلك كثرة الآيات القرآنية التي تحض على العقل والتعقل، حيث جاءت تسع وأربعون آية تحت على ذلك الأمر، وست عشرة آية تتحدث عن (اللب) بمعنى عقل وجوهر الإنسان، وأيتان تتحدثان عن النهي بمعنى العقل وعن الفكر والتفكر في ثمانية عشر موضعاً، وعن الفقه والتفقه بمعنى العقل والتعقل في عشرين موضعاً، وعن "التدبر" في أربع آيات وعن الاعتبار في سبع آيات، وعن "الحكمة" في تسع عشرة آية، وعن القلب كأداة للفقه والعقل في مائة واثنين وثلاثين موضعاً، بالإضافة إلى أكثر من ثمانمائة آية في القرآن تتحدث عن العلم والتعلم والعلماء.

٢-المرجع السابق: ص ١٦٢.

٣- ولم يكن المعتزلة وحدهم هم من شقوا الطريق إلى التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه، بل لقد وجد بين علماء الحديث من بوجه إلى هذا الأسلوب، لكن دون أن يكون هذا توجههم العام، ولكن فضل المعتزلة ينحصر في أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة الآيات القرآنية الدالة على التشبيه. المرجع السابق: ص ١٣٣- ١٣٤.

٤- المرجع السابق: ص ١٣٨.

٥- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ص ٣٥٥.

خليل^١ فيجدون هنا بيتاً للشاعر العربي زهير، يدل على أن لفظ "خليل" يحمل أيضاً معنى: المحتاج^٢. إن مثل هذا التحوير في الدلالة، لغرض تفسير القرآن بالرأى، يعد من الوسائل الكثيرة المساعدة للتفسير الاعتزالي . وكان الزمخشري أكبر ممثل لهذا الاتجاه.

^١ - سورة النساء: الآية ١٢٥.

^٢ - يقول البيت: وإن أتاه خليل يوم مسألة
ص ١٣٩.

يقول لا غائب مالي ولا حرم : اجلس جولدتسهر:

الفصل الثالث

أثر مناهج تفسير القرآن
في منهج سعديا التفسيرى

تمهيد

يقع تفسير سعديا لسفر التكوين في مائة وستين صفحة، واستهل تفسيره بمقدمة طويلة تزيد عن خمس وعشرين صفحة، يقدم فيها منهجه في التفسير وآراءه والمذاهب التي يؤيدها، وهذا التقديم لأعمال التفسير كان متبعاً عند علماء المسلمين، حيث كان يتم التقديم للعمل بمقدمة طويلة يشرح فيها منهجه في التفسير.^١ ويُعد سعديا أول العلماء اليهود الذين بدأوا أعمالهم، تأثراً بعلماء المسلمين، بمقدمات طويلة يشرح فيها الأسس التي يجري على مدارها عمله سواء أكان عملاً تفسيرياً أم لغوياً أم شعرياً، ويقدم في تلك المقدمة الأهداف والطرق التي سيحقق بها تلك الأهداف التي وضعها لنفسه في العمل.^٢

وقد حدد سعديا في هذه المقدمة الأسس العامة التي يجب أن يجري عليها مدار التفسير، ولخصها في ثلاثة أسس عامة يجب أن يتبعها كل مفسر في منهجه التفسيري، وهي:

١- العقل

٢- الكتاب

٣- النقل

يقول سعديا: "وعلى ما شرحنا هذه الآيات في أماكنها، وأما بعد وصف النظام وشرفه فيجب أن نذكر القوانين والأقطاب التي على مدارها يجري أمر هذا الكتاب وعلى قواعدها يقوم. وأقول إنني وقفت على أنه مع شرف منزلته وجلالته ليس هو جميع حجة الله على عباده ولا هداية المنصوب له في خدمته، بل له علينا أصلاً آخران من العلم أحدهما مقدم قبل هذا الكتاب والآخر مؤخر بعده. فأما المقدم قبله فهو العلم العقلي المكون من جميع الفكور (الأفكار) السليمة من الآفات الظاهر منها بالأسوء، وأما الذي بعده فهو العلم المأثور من رسل الله وأنبيائه المصدق نقله بأعلام الأخبار الصادقة. فهذه الثلاث مواء، أعنى العلم المعقول والمنصوص والمنقول باجتماعها يتم للناطقين..."^٣

وتوضح الأمثلة التالية التي وضعها سعديا هذا الترتيب لمنهجه في التفسير، وهي:

١- أن القول يجب أن يوافق معطيات الحس أو الشاهد، وإذا لم يحدث فمن البديهي أن نعرف أن في القول إضمار، ويجب أن يحاول التفسير التوفيق بين المحسوس والشاهد، فإذا ورد في التوراة أن "حواء أم كل حي" يقول سعديا "فإن تركنا لفظة

^١ - انظر مقدمات تفسير الرازي في كتاب التفسير الكبير والزمخشري في الكشاف والطبري في تفسيره والقاضي عبد الجبار في متشابه القرآن والجاحظ في البيان والتبيين.

^٢ - אליעזר שלוסברג: השפעת ספרות ה"אדב" על רב סעדיה גאון. עמ' ٢٥.

^٣ - مقدمة سعديا لسفر التكوين: ص ٥.

^٤ - سفر التكوين: (٢٠:٣).

كل حي على مشهورها من العموم كابرنا المحسوس، إذ ذلك يوجب أن يكون الأسد والثور والحمار وسائر الحيوان بنى حوه فلما لم تكن حيلة فيدفع المحسوس اعتقادنا أن في البسوق كلمة مضمرة بها ما يوافق الشاهد".^١

إذا كان يوجد في الفقرة ما يخالف العقل، فذلك يعنى بالضرورة أن القول ليس على الحقيقة ولكن القول مجازي. فإذا قالت التوراة "إن الرب إلهك نار آكلة"^٢ فالمعنى الظاهري للجملة بأباه العقل، لأن العقل يقضى بأن كل نار مُحَدثة وفقيرة ومحتاجة تحتل التغيير، ولكن الخالق لا يجوز عليه كل هذا، وهنا يجب الإقرار أن القول من قبيل المجاز حتى يوافق المكتوب المعقول.^٣

٢- رد المحكم إلى المتشابه، فعندما يقول الرب "لا تجربوا الرب إلهكم" نعرف أن هذا قول متشابه يجب رده إلى المحكم في التوراة الذي لا يفيد بهذا المعنى.^٤

٣- محاولة التوفيق بين المكتوب وآثار النقل، فقد جاء في التوراة أنه "يحرم طبخ جدى بلبن أمه"^٥ ولكن آثار النقل "النمود والمشنا" حرمت أكل كل لحم مع لبن وذلك لدليل أو مشاهدة شاهدها، فهذا يجب العمل على جميع الآراء حتى تتفق فقرة التوراة مع رأى آثار النقل.^٦

وما دام سعديا قد وضع العقل في أول سلمه لبناء منظومته التفسيرية فهذا يعنى لجوءه بشكل أكبر إلى التأويل، فأكثر المفسرين تمسكاً بالقيام بالتأويل هم أكثرهم تمسكاً بالجانب العقلي، وبالتالي فإن أقل المفكرين لجوءاً إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح.^٧

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

^٢ - سفر التثنية: (٢٤: ٤).

^٣ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

^٤ - سفر التثنية: (١٦: ٦).

^٥ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

^٦ - سفر الخروج: (١٩: ٢٣).

^٧ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

^٨ - عاطف العراقي: مادة تأويل. الموسوعة الفلسفية العربية. معهد الإنماء العربي. بيروت. ١٩٨٦. ج ١. ص ٢٠٨. ويؤكد ذلك تعريف الشريف المرتضى المعتزلي (٣٥٥-٤٣٦ هـ) للتأويل بأنه هو الرجوع إلى أدلة العقول وحمل ظاهر النص عليها، إذ يجب حصول المطابقة بين النص والعقل بقول "لإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره إن كان له ظاهر وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها، ولهذا رجعنا عن ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الإجمار

ثم عندما يدخل سعديا إلى التفسير نجده يقسمه حسب التقسيم المألوف في كتب المدراشيم^١ في تفسير سفر التكوين، حيث يتم تقسيمه إلى موضوعات يندرج تحت كل عنوان مجموعة من الإصحاحات التي تدور حول هذا العنوان، ويعتبر هذا العنوان الفكرة الرئيسية لها، وذلك دون أن يتبع نظامهم التقليدي في ذكر الإصحاح والفقرة التوراتية التي يريد تفسيرها ثم يسرد رأيه في تفسيرها.

ولقد شمل تفسير سعديا لسفر التكوين عدداً من الموضوعات جاءت وفقاً للـ 777 "لقضية" التي تناقشها تلك الإصحاحات، وذلك على النحو التالي:

١- בְּרֵאשִׁית: "في البدء" وهي الكلمة الأولى التي تبدأ بها قصة الخلق في سفر التكوين. وتقع قصة الخلق في سفر التكوين في الإصحاحات الستة الأولى من السفر (٦:١).

٢- 777: "نوح" وفيه يقدم لنا تفسيراً لقصة نوح التي تقع في خمسة إصحاحات من سفر التكوين (١١:٦).

٣- 777: "اذهب" وهي العبارة الأولى التي يبدأ بها تفسيره لموضوع أمر الرب لإبراهيم بالخروج من حران، وأمره بالهجرة هو وشعبه. ويشمل خمسة إصحاحات من (١٧:١٢).

٤- 777: "يترأى" وفيه يفسر قصة ظهور الرب لإبراهيم، ويشمل التفسير في هذا الموضع أربعة إصحاحات (٢٢:١٨).

٥- 777: "حياة سارة" ويتناول قصة حياة سارة باعتبارها أمّاً للشعب اليهودي وينتهي بموتها. ويشمل ثلاثة إصحاحات من (٢٥:٢٣).

٦- 777: "وهذا نسل إسحاق" من الإصحاح ٢٥ حتى الإصحاح ٢٨ وقد توقف سعديا في تفسيره للموضوعات التي يشملها سفر التكوين عند تفسيره لموضوع نسل إسحاق، أما باقي الموضوعات التي وردت في كتب المدراشيم الأخرى فلم ترد عند سعديا في تفسيره لسفر التكوين، وهي الموضوعات الآتية:

١- 777: "فخرج يعقوب" من الإصحاح ٢٩ إلى الإصحاح ٣١.

٢- 777: "وأرسل يعقوب" من الإصحاح ٣٢ حتى الإصحاح ٣٦.

٣- 777: "وسكن يعقوب" من الإصحاح ٣٦ إلى الإصحاح ٤٠.

والتشبيه أو ما لا يجوز عليه تعالى" أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي. ط ١. ١٩٥٤. ج ٢. ص ٢٠٠.
١- انظر: : המדרש הגדול של ספר בראשית. מאת מרדכי מרגליות. הוצאת מוסד הרב קוק. ירושלים. 1967.

٤ - ٢٦٦٦: "حلم فرعون ويوسف" من الإصحاح ٤١ حتى الإصحاح ٤٤.

٥ - ٧٦٦: "وتقدم يهوذا" (يوسف وأخوته) من الإصحاح ٤٤ حتى الإصحاح ٤٧.

٦ - ٦٦٦: "وعاش يعقوب حتى موته" من الإصحاح ٤٥ حتى الإصحاح ٥٠.

وقد كانت هذه الطريقة مناسبة لسعديا ليتمسك من ناحية بالحفاظ على الشكل العام لكتب التفسير اليهودية التقليدية، ولتحمل راية التجديد من ناحية أخرى في مناهج التفاسير، والفكر اليهودي الذي ظل قبل سعديا حبيساً لجدران المعابد اليهودية لا يعرف شيئاً عن الحركة الثقافية الصاخبة التي تدور خارج هذه المعابد.

فقد مكن هذا التقسيم سعديا من عرض المبدأ النظري الذي يعتقه ويريد طرحه، ثم يأتي بالفقرات من العهد القديم التي تؤيد هذا المبدأ. ويبدأ في تأويلها لتتوافق مع هذا المبدأ، وهذا كما ذكرنا من قبل أول مبدأ تبنته المعتزلة في تفسيرها، حيث كانت تضع بعض المبادئ التي لا مناص من الانفكاك عنها، ثم تجرى بحثها في القرآن الكريم لإيجاد الآيات التي توافق هذا المذهب. أما الآيات التي لا توافق هذا المذهب فيبدأون في تأويلها لتوافق المبدأ النظري.

وقد كان سعديا، بشهادة محقق تفسيره تسوكر، متناقضاً في علاقته بتفاسير حكماء المشنا فهو يدافع عنها من جهة ويبتعد عنها في أفكاره وتفسيره من جهة أخرى، ولذلك ميز هذا الازدواج معظم أعماله التفسيرية، فنراه مرة يؤكد على أن كل مفسر للعهد القديم يجب أن يكون أميناً ووفياً لأراء حكماء المشنا، كما جاء في مقدمته لتفسير سفر اشعيا: "...توراة موسى هو القطب الموضوع وعلي الحث عليه يدور قول جميع النبيين إليها يقاس كل قول مشكل في جميع الكتب. وأن تكون عبارته أيضاً لا تتجاوز ما حملته آثار الأنبياء وتضمنه نقل السلف...."^١. ثم يعود ويؤكد أن النقل في مرتبة المعرفة الحسية فيقول في كتابه تحصيل الشرائع السمعية: "...أقول في صدرها أن أصول الشريعة وصولها إلينا على طريق وصلت إلى قدامتنا بطريق الحس...."^٢ فقد حاول سعديا أن يمزج الشرائع التلمودية مع فقرات التوراة في خط تفسيري وعظمي رمزي لكنه لا يتوافق مع نوعية تفسيراته العقلانية، كما أنه كان كثيراً ما يختلف معها.^٣

^١ - مقدمة تسوكر لتفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٣.

^٢ - المرجع السابق: ص ١٣، ١٤.

^٣ - فمثلاً حكماء المشنا فسروا الفقرات الواردة في سفر التكوين (٢: ١٦-١٧) "وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت" على أنها رمز للوصايا الست التي أعطيت للإنسان، أما سعديا فيفسرها بالبده بسؤال عن الثواب والعقاب فيقول: "لم يشرح في التوراة الثواب والعقاب الذي هو في الآخرة فنحجب على ذلك قولين: أحدهما على رسم إعادته جل وعز أن يترك شرح الأشياء التي نستدل عليها بالعقل... لأن ذلك مغروسة في العقل لأنها

والسبب في هذا التناقض هو ظهور سعديا في النصف الثاني من فترة الجاعونيم، حيث كان مجال التفسير قد أغلق ولم يعد فيه أي قلم، بل اقتصرَت الكتابات اليهودية في ذلك الوقت على البحث في كتب المدراشيم وتجميع الآراء منها والإضافات والتعليقات عليها، ولكن ظهرت أزمات تواجه اليهودية منها ظهور الملحدين والفرق المعارضة، لذلك كان يجب أن يظهر اتجاه جديد في التفسير لجذب تلك العقول، وهذا المنهج كان هو المنهج الذي يعتمد على مناهج التفسير الإسلامية، لذلك يقول تسوكر: "إن منهج الجاعونيم في تفاسير العهد القديم كان له صلة وعلاقة بعلم التفسير عند المسلمين.. وأن أقوال الجاعونيم غامضة ومبهمّة ولا يمكن فهمها إلا من خلال العودة إلى المصادر العربية"^١.

وقد كتب القراءون أيضاً أعمالاً تفسيرية لرفضهم التفسير السابقة للعهد القديم، ووجدوا ضالّتهم أيضاً في مناهج التفسير الإسلامية، ولكن اختلاف سعديا يرجع إلى منهجه التوفيق بين الفكر الإسلامي الجديد وبين التمسك والدفاع فقط، رغم تناقضه معه، عن التراث اليهودي المتمثل في التلمود والمشنا^٢. ولكن هذا لم يكن بلا هدف ولا اللجوء لمذاهب التفسير الإسلامي كان لمجرد اتباع منهج جديد، بل كان الهدف منه هو إثبات أن العهد القديم لا يتناقض مع ثقافة العصر، وأنه ليس كتاباً انتهى دوره بانتهاء الكتابة فيه، بل هو كتاب يصلح لكل العصور وبه كل العلوم، وذلك منح اليهودية القدرة على مجازاة التطور والتقدم الثقافي، وعاد بالتفسير إلى منهج البشط في التفسير بعد أن ساد الدراش لفترة طويلة في عهد التنايم والأمورائيم^٣.

وما دام هناك هدف يرجى تحقيقه من التفسير لا لمجرد التفسير فقط، وما دام سعديا كما ذكرنا سابقاً قد وضع العقل أول قاعدة للتفسير، فإن منهجه في التفسير سيكون بالتأكيد هو منهج التأويل، ولكنه التأويل الذي يعتمد على العقل. فإذا وافق التأويل العقل لا الهوي كان هذا

رأينا قد عاقب ولده على ذلك لما قتل قين أخاه علمنا أنهم كانوا منهيين من القتل مغروس في العقل. وكذلك العقليات مثل الظلم وما يجري مجرى ذلك... ولم يأمر آدم وأولاده بشيء من ذلك، بل قال له *מכל לא תגזל* لأن ذلك لا طريق إلى علمه إلا العقل والشيء الذي يصل إلى علمه بالعقل أحاله فيه إلى العقل "مقدمة تسوكر: ص ١٧". فقد تناقض سعديا هنا عن تفاسير حكماء المشنا بأن الفقرات التوراتية تحمل معنى الأمر للإنسان، وذهب إلى السؤال لماذا لم يذكر الجزاء في الآخرة في التوراة، وذلك حتى يؤكد أن المعرفة العقلية فرض من الفروض.

^١ - موشيه مردخاي تسوكر: التأثير الإسلامي في التفسير اليهودية الوسيطة من مقدمة كتاب تفاسير الربابي سعديا جاعون لسفر التكوين. ترجمة: د/ أحمد هويدي. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة. العدد ٦. ٢٠٠٣. ص ١٨، ١٩.

^٢ - *מ.צ.גל*: מבוא למקרא. עמ" ٩٩١.

^٣ - שאול ברקלי: מבוא למקרא. עמ" ١٦٤.

هو التفسير الصحيح^١. لذلك كان هذا التأويل تأويلاً ذا أسس ومعايير لضمان عدم انحرافه عن التفسير السليم ويُلبأ إليه عندما تقتضى الضرورة، فمثلاً يرى سعديا أن التأويل ضروري في بعض القضايا مثل الفقرات التوراتية التي يرد فيها تجسيم، فإذا كان المعنى الظاهري للفقرة يدل على التجسيم فيجب التدخل عندما يرفض العقل هذا المعنى الظاهري^٢.

وكان سعديا يلجأ إلى التأويل عندما يكون المعنى في الفقرة التوراتية غامضاً فيحاول الكشف عنه بإرجاعه إلى الأصل معتمداً على أسباب وأصول وإدراك المقاصد، فهدف التأويل وغايته هو إدراك القصد، بهدف استرداد الكلام وإدراك غايات المتكلم ونواياه^٣. وكذلك يعتمد سعديا على التأويل عندما يحاول التوفيق بين معاني الفقرات في العهد القديم وبين الآراء الواردة في التلمود والمشنا، أو عندما يعرض عدة أوجه للفقرة ويرجح أحدها لدليل واضح مثل الاستعمال اللغوي أو السياق أو لأن العقل يقر هذا، وكل هذا يجب أن يتم مع مراعاة حركة الزمان والمكان المتطورة. ولكن هذا لا يعنى أنه كان دائماً يعتمد على التأويل في منهجه، بل كان أيضاً يعتمد على منهج التفسير النقلي عندما تكون الفقرة التوراتية واضحة لا تحتاج إلى تأويل، أو تقدم خبراً محدداً، وكذلك عندما كان يعرض لرأى من التلمود والمشنا ويعمل على الدفاع عنه.

لذلك كانت أقرب المناهج التفسيرية في ذلك الحين إلى سعديا هو منهج المعتزلة ومناهج بعض المفسرين المسلمين الذين غالبوا التأويل العقلي على تفسيرهم، وقد رجحت أن سعديا اعتمد على المنهج الاعتزالي في التفسير ومناهج بعض المفسرين الذين يعتمدون على العقل، لأنه المنهج الذى يوافق أهدافه التى وضعها منذ البداية، فاعتماد المعتزلة على الحجج القرآنية لتأييد مذاهبهم النظرية وافق هوى سعديا ليحقق هدفه في إعادة المكانة المفقودة للغة العهد القديم، وربط التفسير بنص العهد القديم المكتوب، لإثبات قدسيته وبلاغته وصلاحيته لكل العصور وموافقته للعقل، كذلك مبدأ المحكم والمتشابه الذى استخدمته المعتزلة للتوفيق بين الآيات التى يوحى ظاهرها بالتعارض مع مبادئهم، استخدمه سعديا لحل التناقض بين فقرات العهد القديم بعضها وبعض، وبينها وبين الآراء الواردة في التلمود والمشنا. والمجاز لتفسير الفقرات التى يوجد بها تجسيم للذات الإلهية وما أكثرها في العهد القديم. هذا بالإضافة إلى المبدأ اللغوي الذى حاول فيه الاعتماد على شواهد اللغة لتفسير بعض فقرات سفر التكوين.

^١ - هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. دار الحوار للنشر والتوزيع. سوريا. ط١. ٢٠٠٣. ص ٢٥.

^٢ - يوسف كامح؛ سعديا ألفيومي. سفر הנבחר באמנות ודעות. ניו יורק. ١٩٧٠. المقدمة.

^٣ - هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. ص ١٠.

أولاً : التأويل باعتبار المحكم والمتشابه

يعد أول الأسس التأويلية التي أشار إليها سعديا في مقدمته هو المحكم والمتشابه يقول سعديا "فذلك شرح الثلاثة المعارف المعطيات كمال طاعة المؤمنين التي هي المعقول والمكتوب والمنقول، وإذا قد استوفيت شرح عيون هذه الثلاثة معارف التي لا بد لمفسر التوراة من الوقوف عليها فأرى ان ابتدئ بتقديمه كيفية تفسير التورية (التوراة) مع سائر كتب الأنبياء وأقول: لما كانت أركان معاني هذه الثلاثة المعارف المقدم ذكرها، وكان كل كلام لا بد من أن يقع فيه المحكم والمتشابه، إذ كل لغة على هذه البنية هي مبنية، وكانت التوراة بمثل ذلك إذ نزلت بإحدى اللغات، وجب على كل معبر لها أن يجعل ما وافق المعلومات التي قبلها والمنقولات التي بعدها هي المحكمات الألفاظ ويجعل كل ما خالف أحدهما متشابهاً"^١

تعريف المحكم والمتشابه

المحكم في اللغة

المحكم الشاري، والمحكم الذي يحكم في نفسه، وأحكمت الشيء فاستحكم صار محكماً. واحتكم الأمر واستحكم: وثق، قال تعالى: "الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ"^٢. فهذا يعني أن القرآن أحكمت آياته بالأمر والنهي والحلال والحرام^٣، ثم فصلت بالوعد والوعيد، والمعنى أن آياته أحكمت وفصلت بجميع ما يحتاج إليه من الأدلة على توحيد الله وتثبيت نبوة الأنبياء وشرائع الإسلام، والدليل على ذلك قوله عز وجل "مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"^٤

والمحكم اسم مفعول من أحكم، يقال: بناء محكم أى وثيق الصلة يمنع من التعرض له. والمحكم أصله في اللغة المنع نقول: أحكمت بمعنى رددت ومنعت، والحاكم لمنع الظالم من الظلم، وحكمه اللجام لأنها تمنع الفرس من الاضطراب.^٥

المحكم في الاصطلاح:

هو ما أحكمته بالأمر والنهي وبيان الحلال والحرام^٦. أما المحكم عند المعتزلة^٧، فهو

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٧.

^٢ - سورة هود: الآية ١.

^٣ - لسان العرب: مادة حكم.

^٤ - سورة الأنعام: الآية ٢٨، لسان العرب: مادة حكم.

^٥ - الزمخشري: أساس البلاغة. ص ٩١.

^٦ - الزركشي: البرهان. ج ٢. ص ٦٨-٦٩.

^٧ - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن. تحقيق عدنان محمد زرزور. دار التراث. القاهرة. ١٩٦٦. ج ١. ص ١٩.

الناسخ^١، وهو الفرائض والوعد والوعيد، لأن محكماً أحكمه. لأن الله تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك، وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته، فيجب أن يكون المراد بذلك: بأنه جعله على صفة مخصوصة، والصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل فيجب فيما يختص بهذه الصفة أن يكون محكماً، وذلك نحو قوله تعالى: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ"^٢ وقوله "إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ"^٣

وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم من المعارضة، أي لم يأت حيز بضاده. وعند عامة الأصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ والتبديل. ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بأن لا يحتمل التبديل عقلاً، مثل الآيات التي تدل على وجود الصانع وصفاته وحدث العالم ويسمى هذا محكماً لعينه، وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) ويسمى محكماً لغيره.^٤

المتشابه

المتشابه في اللغة

المتشابه ما له شبه وشبيه، وفيه شبه منه، وقد أشبه أباه وشابهه وما أشبهه بأبيه. كما قال تعالى في وصف تمر الجنة: "وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا"^٥ أي متفق المناظر مختلف الطعوم.

^١ يستعمل النسخ لمعان أفادها الراغب الأصفهاني في مفرداته، منها إزالة شيء بشيء يتعقبه كنسخ الشمس الظل والظل الشمس والشيب الشباب. ونسخ الكتاب: إزالة الحكم بحكم يتعقبه، قال تعالى: "مَا نُنسخ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا" (البقرة ١٠٦). وقيل معناه ما نزيل العمل بها أو نحذفها عن قلوب العباد. وقيل معناه ما نوجده وننزله من قولهم "نسخت الكتاب". ويأتي النسخ بمعنى التبديل والتحويل على ما حكاه الزركشي ويشهد له قوله تعالى: "وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ" (النحل ١٠١). أما النسخ في الاصطلاح: فهو الرفع والمحو والإزالة والحذف والتبديل والتحويل وكذا الإيجاد والتزويل، والمعاني الأخيرة الاعتبار فيها للمنسوخ، عدا المعنى الأخير فالاعتبار للناسخ. ومعرفة الناسخ والمنسوخ أمر ضروري للذي يتصدى لكتاب الله ليفسره ويوضح معانيه لأن معرفة ذلك أمر تتعلق به الأحكام الشرعية، فما تأخر إن لم يصدق عليه تخصيص أو تقييد أو نظير ذلك فهو ناسخ لحكم ما قبله والله عز وجل لم يجز هذا إلا لحكم ربانية خفية لا يعلمها إلا قليل من الناس وهو التيسير على الأمة. الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن. مادة نسخ ص ٤٩٠، الزركشي: البرهان. ج ٢. ص ٢٩.

^٢ سورة الإخلاص: الأيتان ١-٢.

^٣ سورة يونس: الآية ٤٤.

^٤ - التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون. المكتبة الإسلامية. خياط. بيروت. ج ٢. ص ٣٨٠ - ٣٨١.

^٥ - سورة البقرة: الآية ٢٥.

واشتبهت الأمور وتشابهت: التبسّت لإشباه بعضها بعضاً، وشبه عليه الأمر: لبس عليه وإياك والمتشابهات: الأمور المشكلات.^١ ويقال للغامض: متشابه، لأن جهة الشبه فيه. والمتشابه مثل المشكل، لأنه أشكل، أى دخل في شكل غيره وشاكله.^٢

المتشابه في الاصطلاح

المتشابه عند أهل الاعتزال هو الذى جعله عز وجل على صفة تشبهه على السامع، من حيث خروج ظاهره على أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغة والتعارف، وهذا نحو قوله تعالى "إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ"^٣ لأن ظاهره يقتضى ما علمناه محالاً، فالمراد به مشبهه وبحاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات.^٤

وقد ورد في القرآن الكريم ما يؤكد على وجود المحكم والمتشابه في قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ"^٥، فأما وصفه جميعه بأنه محكم إنما أريد به أنه تعالى أحكمه في باب الإعجاز والدلالة على وجه لا يلحقه خلل. ووصفه جميعه بأنه متشابه، المراد به أنه بين الكل في أنه أنزل على وجه المصلحة ودل به على النبوة، لأن الأشياء المتساوية في الصفات يقال فيها متشابهة.^٦

لذلك رأى ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ/٨٢٨-٨٨٩م) أن سبب نزول المتشابه في القرآن حتى لا يستوى في معرفته العالم والجاهل، وأنه لو كان كله محكماً لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة ومانت الخواطر، ومع الحاجة يقع الفكر والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة.^٧

وأول دليل يتم الرجوع إليه لرد المتشابه إلى المحكم - اللذين عندما يقعان أمام القارىء يوهمان بالتناقض بين معانيهما - هو أدلة العقول، لينكشف بها الحق من الباطل، فيعلم عند ذلك أن الحق في المحكم، وأن المتشابه يجب حمله على موافقته.^٨ فالمحكم الأصل والمتشابه الفرع لأن المحكم يعلم مفصلاً والمتشابه لا يعلم إلا مجملًا.^٩

^١ -الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٢٢٨-٢٢٩.

^٢ -الزركشى: البرهان ج ٢، ص ٦٩-٧٠.

^٣ - سورة الأحزاب: الآية ٥٧.

^٤ - القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن، ج ١، ص ١٩.

^٥ - سورة آل عمران: الآية ٧.

^٦ - القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن، ج ١، ص ٢٠-٢١.

^٧ - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، ١٩٧٣، ص ٨٦.

^٨ - القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن، ج ١، ص ٢٥.

^٩ - السيوطي: الإتقان، ج ٣، ص ٣٥.

وهذا لا يعنى عدم الاعتماد على الدليل السمعي في رد المحكم إلى المتشابه، بل يجب اللجوء إليه أيضاً بعد اللجوء إلى آيات القرآن الكريم نفسه ليفسر بعضها بعضاً، ثم يتم الرجوع إلى سنة الرسول وإجماع الأمة^١، ثم أضف إلى ذلك أدلة اللغة والعلم بأحكام الشرع والفقه^٢. ولقد قدم سعدياً في مقدمة تفسيره لسفر التكوين مبدأ المحكم والمتشابه بوصفه أول أساس من أسس التفسير، التي يجب أن يلجأ إليها المفسر، والسبب الذي دعاه إلى ذلك هو اعتقاده أن كل لغة يجب أن يقع فيها المحكم والمتشابه، ثم يبدأ بعد ذلك دور المفسر في تعيين الفقرات المتشابهة ثم رد المحكم للمتشابه. ولكن قبل أن يبدأ المفسر في هذه العملية يجب أن يكون قد وقف على أن سلم المعرفة يبدأ، كما تمت الإشارة مسبقاً، بالعقل ثم الكتاب ثم النقل. وقد أشار سعدياً إلى ذلك بقوله: "فذلك شرح الثلثة (الثلاثة) المعارف المعطيات كمال الطاعة للمؤمنين (للمؤمنين) التي هي المعقول والمكتوب والمنقول. وإذا قد استوفيت شرح عيون هذه (هذه) الثلثة (الثلاثة) المعارف التي لا بد لمفسر التوراة من الوقوف عليها فأرى أن اتبدع بتقديمه كيفية تفسير التورية (التوراة) مع ساير (سائر) كتب الأنبياء (الأنبياء) وأقول: لما كانت أركان معاني هذه الثلثة (الثلاثة) المعارف المقدم ذكرها، وكان كل كلام لابد من أن يقع فيه المحكم والمتشابه، إذ كل لغة على هذه البنية هي مبنية، وكانت التوراة بمثل ذلك إذ نزلت بإحدى اللغات"^٣

ورغم أن سعدياً من خلال مقدمته لم يقدم تعريفاً شاملاً للمحكم والمتشابه فإنه أوجزهما في ردهما وسبب وجودهما إلى اللغة والتعارف كما هو عند المفسرين المسلمين. والتعارف عند سعدياً يعنى المصطلح على استخدامه بين أهل اللغة، وهو ما ذكره قائلاً: "ينبغي لذى العقل أن يأخذ لكتاب التورية (التوراة) أبدأً بحق الظاهر من ألفاظه أعنى المشهور في ما بين أهل لغته والكثير الاستعمال، إذ كل كتاب إنما أثبت لتصل معانيه إلى قلب سامعه وصولاً تاماً"^٤

ثم يضيف موضحاً مفهومه للمحكم والمتشابه، دون أن يقدم تعريفاً كاملاً لهما، من أن المحكم في نظره هو ما وافق الحقائق التي كانت قبل نزول التوراة (مثل أنه يوجد إله) وكذلك ما يوافق النقل الذي جاء بعد نزول التوراة مثل الأمر والنهي وما جاء به الرسول.

^١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. ط ١. ٢٠٠١. ص ٤٠٥.

^٢ - المرجع السابق: ص ٦٠٧.

^٣ - مقدمة سعدياً لتفسير سفر التكوين: ص ١٧.

^٤ - مقدمة سعدياً لتفسير سفر التكوين: ص ١٧.

فيقول: "وجب على كل معبر لها أن يجعل ما وافق المعلومات التي قبلها والمنقولات التي بعدها هي المحكمات الألفاظ".^١ وما يخالف هذين الأمرين هو المتشابه "ويجعل كل ما خالف أحديهما متشابهاً".^٢

وقد جمع سعديا بين مذهبين إسلاميين في معرفته بالمحكم والمتشابه، فالمحكم عنده كما ذهب إليه الأصوليون من أنه الآيات التي تدل على وجود الله^٣، وبين رأى المعتزلة من أنه هو ما دل على التوحيد والأمر والنهي.^٤ ثم يحاول سعديا أن يقرب إلينا مفهومه للمحكم والمتشابه فيقدم لنا مثلاً للمتشابه عنده، فحينما تقول التوراة "لا تجربوا الرب إلهكم" فهذا ليس قولاً محكماً بل متشابهاً، لأن الله لا يجوز عليه التجريب، وسببه هو استخدام مشهور في اللغة أو حتى غير مشهور، والسبب الذي جعله يعرف أن هذا القول متشابه هو أنه لا يجوز على الله تعالى ولا يوافق العقل وما جاء بعد هذه الجملة التوراتية من الأمر والنهي.

يقول سعديا "ومما ينحاز إلى الباب الثالث مثل قول الله جل وعز "לֹא תִבְחַן אֱלֹהֶיךָ" (لا تجربوا الرب إلهكم) فظننا أنه قولاً محكماً (قول محكم) فلما قال بعد ذلك اخرجوا العشور وزكو مالكم (مالكم) علمنا أن هذه هي لفظة متشابهة لها معاني (معاني) غير مشهور اللفظ به تتخرج حتى توافق المحكم الذي في التورية (التوراة)".^٥

والقول المتشابه في التوراة الذي يقصده سعديا وتخالفه هذه الجملة "لا تجربوا الرب إلهكم" الفقرة التي جاءت في سفر ملاخي وتقول: هاتوا جميع العشور إلى الخزنة ليكون في بيتي طعام وجربوني بهذا قال رب الجنود^٦ فرأى سعديا أن جربوني في هذه الفقرة لا تعني جربوا الرب إذا كان يستطيع أن يفعل هذا أم لا، ولكن ليعرف الإنسان قدره عند ربه أي إذا كان يستحق أن يفعل من أجله هذه المعجزة أم لا. وبذلك فهي لا تخالف المعنى الذي جاء في الجملة التي وردت في سفر التثنية.^٧

وهكذا استطاع سعديا أن يتخلص من المعاني التجسيمية المقترنة بالذات الإلهية في التوراة وأن يوفق بين فقرات التوراة المتناقضة لخلق له مبداء في تنزيه الله والدفاع عن النص

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

^٢ - المرجع السابق: ص ١٨.

^٣ - التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. ص ٣٨٠ - ٣٨١.

^٤ - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن. ج ١. ص ١٨، ١٩.

^٥ - "لا تجربوا الرب إلهكم": سفر التثنية (١٦: ٦).

^٦ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٩.

^٧ - سفر ملاخي: (١٠: ٣).

^٨ - אליעזר שלוסברג: השפעת ספרות ה"אדב" על רב סעדיה גאון. עמ' ٢٧.

التوراتي، عن طريق استخدامه لمبدأ المحكم والمتشابه، وقد ضرب سعديا المثل بفقرة من التوراة تتناقض مع مفهوم الذات الإلهية المنزهة، حيث إن معظم ما واجهه من فقرات التوراة المتشابهة كانت تختص بالذات الإلهية، والسبب في معرفته أنها متشابهة الفقرة التي أتت بعده. فالكتاب يفسر بعضه بعضاً، فما جاء متشابهاً في موضع يأتي محكماً في موضع آخر. وهذا المبدأ ساعد سعديا على إثبات تكامل التوراة وكمالها.

وهذا المبدأ قدمته المعتزلة ومن قبلها صحابة رسول الله في أن القرآن الكريم إذا كان قد جاء مجملاً في موضع فقد جاء موضحاً وعمماً في موضع آخر، ولكن المعتزلة استخدمت هذا المبدأ لهدف آخر وهو تنزيه القرآن عن مطاعن من وجهوا إليه سهام النقد للآيات المتشابهة فيه، لذلك اعتمدت المعتزلة في رد المتشابه إلى المحكم بالآيات القرآنية نفسها، فيقول القاضي عبد الجبار عن رد المتشابه إلى المحكم "إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى"^١.

فقد كان مبدأ وجود المحكم والمتشابه في آيات القرآن هو المبدأ الأثير عند المعتزلة لإثبات مبدأ التنزيه، فقد رأت أن من أكثر الآيات القرآنية المتشابهة هي التي لا تليق بالذات الإلهية^٢ نظراً لطبيعة اللغة البشرية^٣. فعندما يقول القرآن "يَوْمَ تَبْسِلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَتَرَزُّوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ"^٤ يرى القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) أنه قول متشابه وأن ظاهره لا يدل على ما توهموه الذي يلحق الصفات بالله لذلك فهو يعيب على القائلين بجسمانية الله وينعتهم بالواهمين لأنه لم يقل برزوا إليه، فيقرب أن يكون ظاهراً وإنما قال برزوا له وهذا قد يذكر ويراد به الغرض كما يقول القائل صليت لله وحججت له وطفقت والمراد بذلك أنه فعل ذلك لأجله على جهة التقرب، فمن أين أن ظاهر ذلك أنهم ظهروا له في مكان واحد.^٥

طرق رد المتشابه إلى المحكم عند سعديا

١- استخدام العقل:

العقل هو أول طريقة وأول معبر لرد الفقرات المتشابهة إلى المحكمة عند سعديا، فإن ورد نص أو فقرة متشابهة يابأها العقل يحاول سعديا من خلال منهجه الاستدلالي أن يحلها ليصل إلى أنها متشابهة وليست على حقيقتها ويجب ردها إلى المحكم. يقول سعديا: "فالعقلية

^١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٤٠٥.

^٢ - محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد. ١٠٦/١.

^٣ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. ص ١٧٠ - ١٧١.

^٤ - سورة إبراهيم: الآية ٤٨.

^٥ - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن. القسم الثاني. ص ٤٢١.

لو لم تذكر في الكتاب لوصل العباد إلى معرفتها ولذلك إن وقع في لفظ حكايتها ألفاظ متشبهة (متشابهة) في اللغة لم تلبسها علينا لأن العقل يقبل عليها فيمحسها ويحققها بحكم وعدل".^١

فأول باب يرد إليه المتشابه قبل الكتاب والنقل هو العقل، لأنه يقف على أول سلم مراتب المعرفة عند سعديا: "حتى نرد إلى المحكم عاد ذلك المكتوب إلى موافقة المحسوس والمعقول والمكتوب الآخر والمأثور".^٢ والمحسوس الذي يقصده سعديا هنا هو أدلة الواقع والشواهد المادية في العالم. ومن ضمن الأمثلة عند سعديا على استخدام العقل لرد المتشابه إلى المحكم، القول التوراتي الذي أثار جدلاً كبيراً "יְהוָה אֱדָם בְּצִלְמֵנוּ בְּדְמוּתֵנוּ"^٣ "بصورتنا كشبهنا" فقد رأى سعديا أنها من الفقرات المتشابهات التي يجب ردها إلى الفقرات المحكمات التي تقول إن الله منزّه عن الجسميّة، ولذلك فالفقرة التي يخالف ظاهرها العقل يجب ردها إلى المحكم. يقول سعديا: "יְהוָה אֱדָם בְּצִלְמֵנוּ בְּדְמוּתֵנוּ... فيقال لهم تقولون إن في هذه القصة ألفاظ مجازية أم جميع ألفاظها محكمة. فإن قالو إنها محكمة لزمها (لزمهم) أن يقولون (يقولوا) إن آدم على صورة الله على الحقيقة فيكون الباري (الباريء) على قولهم لحم ودم وعظام وغير ذلك. وهذا ما لا يقول به أحد ويلزمهم أيضاً أن يقولوا إنه ذكر وأنثى كما أن آدم ذكر وأنثى... وهذا كله مما يابوه ويدفعونه. ولا بد من الإقرار ضرورة بأن في هذه القصة ألفاظ مجازية وأن ليس ههنا صورة حقيقة ولا شبه حقيقي وإنما هو صورة فعل وشبه فعل".^٤

وقد سار سعديا على نهج المعتزلة العقلانية في وضع العقل على أول الطرق لرد المتشابه إلى المحكم، فالقاضي عبد الجبار رأى أن القرآن لا تعرف دلالاته إلا بعد تقدم المعرفة العقلية بتوحيد الله وعدله وسائر صفاته.^٥ فالسامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر فيما يرجع إلى اللغة فيُلجئُ ذلك - إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة - إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل، فيعلم عند ذلك أن الحق في المحكم وأن المتشابه يجب حمله على موافقته^٦، فترتيب المحكم على المتشابه يجب أن يكون على أدلة العقول،^٧ التي لا يدخلها الاحتمال

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٣.

^٢ - المرجع السابق: ص ١٧.

^٣ - سفر التكوين: (٢٦: ١).

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٥١.

^٥ - القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب العدل والتوحيد. تحقيق: د/ إبراهيم مذكور. المؤسسة المصرية للتأليف والنشر. ج ١٦. ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

^٦ - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن. ج ١. ص ٢٥.

^٧ - المرجع السابق: ج ١. ص ٩٧.

والمجاز، واحتجوا لذلك بأن موضوع اللغة يقتضى أن لا لكلمة في مواضعها إلا وهى تحتل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل اختلاف المعانى لم تصح التفرقة بين المحكم والمتشابه^١، فقد كان هذا المنهج في رد آيات المتشابه إلى المحكم من أحب المناهج إلى المعتزلة، لأنه سهل طبع لهم يسلمهم إلى كل ما يرغبونه، حتى لو كان وحياً لجبل مصداقاً لقوله تعالى "لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ"^٢ فيأولها الشريف الرضى (٣٥٩-٤٠٦هـ) بأن هذا القول متشابه قد جاء مجيء المجاز. والمعنى أن الجبل لو كان مما يعي القرآن ويعرف البيان لخشع في سماعه، ولتصدع من عظم شأنه على غلظ أجرامه وخشونة أكنافه، فالإنسان أحق بذلك إذا كان واعياً لقوارعه وعالمياً بصوادعه.^٣ وهكذا الحال في معظم الآيات التى على الأخص تناقض مبدأ التوحيد مثل الآيات التى تشير إلى استواء الله على العرش مثل "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"^٤ فلا يجب أن تأخذ هذه الآية بمعناها الظاهري لأنه تعالى لو كان على شىء لكان محمولاً، ولو كان في شىء لكان محصوراً، وهذا ما ينفيه العقل لأن الله منزّه عن الجهة والمكانية لأن هذا مما يوهم التشبيه^٥، وعلى هذا المنوال مع الآيات التى ظهر فيها التجسيم، ومنها على سبيل المثال لا الحصر "إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا"^٦ و"كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"^٧

٢- أدلة الكتاب:

ذكرنا من قبل أن سعديا اعتمد، كما اعتمدت المعتزلة، على الكتاب ليرد بعضه بعضاً في الآيات أو الفقرات المتشابهة^٨. ومن أوضح الأمثلة عند سعديا على استخدامه فقرات العهد القديم لرد المتشابه إلى المحكم، وأنها يفسر بعضها بعضاً، ما ظن من قبله أن فقرة معينة تعطي معنى الاستفهام في حين أنه يرى أنها بمعنى التوبيخ وأتى بموضع آخر في

^١ - القاضى: متشابه القرآن. ٨ / ١.

^٢ - سورة الحشر: الآية ٢١.

^٣ - الشريف الرضى: تلخيص البيان في مجازات القرآن. تحقيق محمد عبد الغنى حسن. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٥٥. ط ١. ص ٣٣٠.

^٤ - سورة طه: الآية ٥.

^٥ - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. ص ١٥٠، ١٥١.

^٦ - سورة الإنسان: الآية ٩٣.

^٧ - سورة القصص: الآية ٨٨.

^٨ - النظر ص ٧٤، ٧٥ من البحث.

العهد القديم يؤكد ذلك. يقول سعديا : " فإن ظن ظان أن قوله " אֱתָהּ חוֹתֶם מְכַנִּית " ^١ ليس هو بالاستفهام هل أنت فلان الفلاني بل هو إثبات أوجدناهم في القصة ما هو بالاستفهام مثل " הֲיֵהָ חָקֶם אֶתָּה، מִדְּנָאֵל (מִדְּנִיָּאֵל) " ^٢ ومحال أن يكون هذا قطعاً على أنه أعلم من دانيال. وأيضاً قوله " כָּל-סְתוּם، לֹא עֲמֻמוֹךְ. בְּחֻקֶּיךָ، וּבְהַבְוִנְךָ، עֲשִׂיתָ לָךְ، חֵיל؛ וַתַּעַשׂ זָהָב וְכֶסֶף، בְּאוֹצְרוֹתֶיךָ " ^٣ ومحال أن يكون جمع الذهب والفضة حكمة لأنه يقول " אֵל-תִּיגַע לְהַעֲשִׂיר؛ מִבִּינוֹתֶיךָ חָדָל. " ^٤ وإنما هذا كقول القائل (القائل) هل من عقلك فعلت كذا وصنعت كذا على سبيل التوبيخ. ^٥

وتجدر الإشارة إلى أن تحديد المحكم والمتشابه من الكتاب المنزل عند المعتزلة، ومن تبعهم من أمثال سعديا، لم يرتبط بما أقره المعنى العام لكل من المحكم والمتشابه، بل بما تفره مبادئهم النظرية، فمثلاً المعتزلة رأيت أن الله ليس بجسم، ولذلك لا يرى فهو ليس بجسم، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا " ^٦ فاعتبروا أن تلك هي الآية المحكمة، ولكن الآية المتشابهة هي قوله تعالى: "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" ^٧. فتوحيد الله يستوجب نفى الصفات عنه تعالى، والآية تخالف ما جاء في أن الله لم يكلم أحداً إلا وحيًا، فالتكليم هنا محمول على المجاز وليس على الحقيقة كما يوهم ظاهر النص، ولذلك ينفي الزمخشري أن يكون التكليم من الكلم فيقول "ومن بدع التفسير أنه من الكلم وأن معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن" ^٨، ولكن ابن جني يرى أن كلام الله هنا حقيقي وليس مجازاً وأنه خلق لموسى كلاماً في الشجرة فكلم به موسى. ^٩ وكذلك هنا في مثال سعديا ليس بالضرورة أن القول الذي استشهد به هو المحكم، وأنه يعطى معنى التوبيخ، وأن الأدلة التي أتى بها من التوراة تؤكد ذلك، لأنها في مواضع مختلفة، ولكنه يريد أن يجعلها إثباتاً لمبدئه هو وأتى بما يؤيد ذلك.

^١ - "أنت خاتم الكمال". (سفر حزقيال ١٢: ٢٨).

^٢ - "ها أنت أحكم من دانيال. سر ما لا يخفى عليك". (سفر حزقيال ٣: ٢٨).

^٣ - "وبحكمتك وبفهمك حصلت لنفسك ثروة وحصلت الذهب والفضة في خزائنك". (سفر حزقيال ٤: ٢٨).

^٤ - "لا تتعب لكي تصير غنياً. كف عن فطنتك". (سفر الأمثال ٤: ٢٣).

^٥ - تفسير سفر التكوين: ص ٨١.

^٦ - سورة الشورى: الآية ٥١.

^٧ - سورة النساء: الآية ١٦٤.

^٨ - انزمخشري: الكشف، ج ١. ص ٥٩٠-٥٩١.

^٩ ابن جني: الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة. ١٩٥٥. ط ٢. ص ٤٥٤.

٣- الأدلة السمعية:

ثالث مخرج قدمه سعديا لرد المحكم إلى المتشابه هو آثار الرسول، أى النقل. يقول سعديا: "وأما السمعية فلسبب أنها لو لم تثبت في كتاب لم نصل إليها، فكذلك إن مر في لفظ حكايتها لفظة متشابهة تحيرنا فيها إذ يتنازعها المعاني الكثيرة. فاحتجنا إلى قول من شاهد الرسول حتى رد له هذه الألفاظ المتشابهة في الفرائض الخيرية إلى المحكم".^١ وقد كان هذا المخرج ما مكن سعديا من الدفاع عن النص الشفوي (التلمود) بأنه له أهمية في رد المتشابهات أو الفرائض التي لم يبين النص التوراتي كيفيةها. وبهذه الجزئية أيضاً رد على القرآنيين الذين أخذوا بالقياس الإسلامي في رد أقرب حالة مشابهة حدثت في وقت سابق وإجراء حكمها كحكم مثيلتها. يقول سعديا: "اعرف أن مواد القياس أربع: قياس المنطقيين وهو المأخوذ من الأربع العلل العنصرية والصورية والفاعلة والتامة، وأبين أن شرايعنا السمعية لا تقوم بشئ (شئ) من ذلك. وقياس الجدليين وهو إجراء حكم العلة في كل معلول بها، وأوضح أن ذلك أيضاً لا يستقيم في فرائضنا (فرائضنا). وقياس الفقهاء وهي أن تقاس الحادثة بأقرب شبهها إليها واكتشف أن ذلك لا يسير في شرايعنا مع فساد في نفسه".^٢ ويقول سعديا أيضاً في شرحه لفقرة من التوراة توضح لنا رد المتشابه إلى المحكم اعتماداً على الدليل النقلي "ومما ينحاز إلى الباب الرابع قول الله وهو ينهى (ينهى) "לֹא-אִכְלָתֶם לֶחֶם גְּדִי، בְּחֶלֶב אֵמָה"^٣ وجاءت الآثار بتحريم أكل كل لحم مع كل لبن فلما كانت الآثار إنما حملها حاملوها عن حس حسوه ومشاهدة شاهدها وجب أن نلتزم للمكتوب تخريجاً من حيث تجوز الأمة حتى يوافق آثار الانبياء (الأنبياء)".^٤

حيث إن هذه الفقرة حددت أن المحرم هو أكل لحم الجدي بلبن أمه، ولكن حكماء المشنا عمموا هذا الحكم على كل لحم وكل لبن، فجاء سعديا في ترجمته وحذف تماماً كلمة "أمه" ولم يحدد نوع اللحم فقال "لا تأكل لحماً بلبن" وذلك حتى لا يخالف ما أقره حكماء المشنا.^٥

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٣.

^٢ - المرجع السابق: ص ١٧.

^٣ - "لا تطبخ جدي بلبن أمه". (سفر الخروج ٢٣: ١٩) وقد جاء هذا التحريم حفاظاً على استمرار النسل الحيوان فلا يجوز ذبح النعجة ولدها بنفس اليوم، ولا يجوز ذبح الحيوان الصغير إلا بعد سبعة أيام من ولادته على الأقل. لمزيد من التوضيح انظر: המדרש גדול של ספר שמות. מאת מרגליות מרדכי. הוצאת מוסד הרב קוק. ירושלים. מהדורה שניה. ١٩٦٧. ص ٥٤٤-٥٤٥.

^٤ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

^٥ - אליעזר שלוסברג: השפעת ספרות ה"אדב" על רב סעדיה גאון. עמ' ٣٧.

والدليل الذي يُستدل به على قرب سعديا من منهج المعتزلة - وعدم رفضه له بسبب اعتماده الشديد على العقل - أن المعتزلة لم ترفض الاعتماد على الدليل السمعي في رد المتشابه إلى المحكم، فيقول القاضي عبد الجبار: " إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى أو في سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من قول أو فعل، أو في إجماع الأمة، فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم"^١

ومن أمثلة ذلك اعتمادهم على القرآن والسنة في رد المتشابه للمحكم في القضية التي كانت محك خلافهم مع الكثير من الفرق وهي رؤية الله، فالذين احتجوا بأن الله سيُرى في الآخرة احتجوا بقوله تعالى: "وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ"^٢، ولكن المعتزلة رأت أن إثبات الرؤية لله تقتضي نقصاً ينبغي نفيه عن الله جل وعز، والدليل القرآني الذي يوضح ذلك قوله تعالى "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْغَافِقُ الْخَبِيرُ"^٣ وكذلك قوله تعالى لموسى حين طلب رؤيته " قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا"^٤، ولكي يؤكد المعتزلة أن هذه الآية وردت مورد المدح، يلجأون إلى السياق الذي وردت فيه الآية، لأن سياق الآية يقتضي ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها، لأن جميعه في مدائح الله تعالى، وغير جائز من الحكيم أن يأتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح بته. فحين يجد المعتزلة أن خصومهم يبدأون استدلالهم بالسمع يلجأون إلى نزع هذا السلاح من يدهم، وإذا كانت قضايا التوحيد والعدل هي قضايا عقلية في المحل الأول، فإن صحة السمع تبني على أدلة العقل، وما ورد في السمع مخالفاً لأدلة العقل يجب تأويله بما يتفق مع هذه الأدلة العقلية، ولا تناقض بين هذا المبدأ وبين قول المعتزلة إن قضية الرؤية مما يصح أن يستدل عليها بالعقل والسمع معاً، لا تقدح في أساس التوحيد. على أنهم في هذه القضية يربطون بين العقل والسمع ولا يقدمون السمع على العقل، بل يجعلونهما متساويين في الدلالة^٥، كما استشهدوا بأحاديث تؤيد وجهة النظر الاعتزالية في نفي الرؤية عن الله جل وعز وهو ما روى عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة، وما روى عن

^١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول. ص ٤٠٥.

^٢ - سورة القيامة: الآية ٢٣.

^٣ - سورة الأنعام: الآية ١٠٣.

^٤ - سورة الأعراف: الآية ١٤٤.

^٥ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول. ص ١٥٨، ١٥٩.

^٦ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي. ص ١٩٧.

أبي نر، عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال لرسول الله "هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه"^١ يعنى لا أراه، كقوله تعالى "بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد"^٢، وما روى عن الشعبي عن عبد الله بن الحرث عن كعب، أنه كان يقول: إن الله قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد فكلم موسى مرتين وراه محمد مرتين فأتى مسروق عائشة، فقال: يا أم المؤمنين، هل رأى محمد ربه، فقالت: سبحان الله لقد وقف شعري مما قلته ثلاثاً، من حديثك بهذا فقد كذب، من حديثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب. قال الله تعالى "لا تُدْرِكُهُ الأبصار" وقال: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ"، ثم قال مسروق عن عائشة أنه قال لها "أليس الله يقول في كتابه "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى" فقالت: أنا أول الأمة سألت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال: "ذلك جبريل رأيته في صورته التي خلقه الله عليها مرتين"^٣

فكما بحثت المعتزلة عن أحاديث، حتى لو كانت ضعيفة، لتؤيد وجهة نظرها باستحالة رؤية الله، كذلك حذف سعديا الكلمة من التوراة (أمه) لتوافق ما أقره حكماء المشنا. فالمبدأ واحد حتى لو كان الاستخدام مختلفاً.

٤- رده إلى اللغة:

استخدم سعديا في رد المتشابه طريقة رده إلى الاستخدام المشهور في اللغة العبرية. يقول سعديا: "وإذا زدت في كشف ذلك قلت ينبغي لذى العقل أن يأخذ لكتاب التوراة (التوراة) أبداً بحق الظاهر من ألفاظه، أعنى المشهور في ما بين أهل لغته والكثير الاستعمال، إذ كل كتاب إنما أثبت لتصل معانيه إلى قلب سامعه وصولاً تاماً". فسعديا هنا يؤكد أن التوراة لا يجب أن تأخذ بظاهر المعنى، لأنه من الممكن أن تحمل معنى لا يصير ولا يليق، مثل التعبيرات التي تلحق بالذات الإلهية، ويعود بذلك إلى طبيعة اللغة، وأن التوراة يجب أن تنزل بلغة أهلها حتى يفهموها. وهنا نلاحظ الأثر العربي الإسلامي في محاولة منح التوراة مكانة عند اليهود مثل التي يحظى بها القرآن الكريم بين المسلمين، حيث إنه من المعروف أن القرآن نزل بلغة،

^١ - صحيح مسلم . حققه محمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث. القاهرة. ط ١ . ١٩٩١. باب الإيمان. حديث ٤٦١، ٤٦٢.

^٢ - سورة الأنعام: الآية ١٠١.

^٣ - سورة النجم : الآية ١٣.

^٤ - صحيح البخارى: باب التفسير حديث ٤٨٥٥، وباب التوحيد حديث ٧٣٨٠، وصحيح مسلم، باب الإيمان حديث ٤٥٧.

^٥ - القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن. ص ٦٣٢.

^٦ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

العرب لغة من نزل عليهم، لذلك قال تعالى: "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ الْوَعِيدِ"^١. يقول سعديا في مثال رده إلى المشهور في اللغة "ثم أخرجت (היו לא'ת'ת' וקמ'ע'דים^٢ آياتاً وأوقاتاً، ولم أقل لآيات ولأوقات على رسم اللغة لا المجاز إلا الواجب. لأن أهلها إذا هم أرادوا أن يقولوا صار القطن ثوباً قالوا היה הצמר לבגדים وإذا قصدوا أن يقولوا صار الحب طعاماً قالوا והיה הזרע ללחם يزيد أبدأ في الثاني لاماً"^٣. ولكن سعديا هنا لم يدرك أن فعل الكينونة היה عندما يلحق بخبره حرف اللام يعطى معنى أصبح وصار أى التحول، وهو ما يعرف في العربية بأخوات كان التي لا نظير لها في العبرية.

وقد زادت المعتزلة في تأويل المتشابه بالتوسع في إيجاد المعاني والاستشهاد عليها بالشعر، ويعود الفضل الأول في هذا النهج للقاضي عبد الجبار، فحين تتعارض الآية مع مبدأ التنزيه للذات الإلهية في مثل قوله تعالى "قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَذَّافَانَا أُولُ الْعَابِدِينَ"^٤ يستشهد القاضي ببيت للفرزدق يقول فيه:

أولئك ناس إن هجوني هجوتهم وأعبد أن يهجي كليب بدارم
وحين يتعارض المدلول اللغوي للفظ الغواية في قوله "قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ"^٥ فإنه يتأولها بالخيبة والحرمان كما قال "النظام"، ولكنه يستشهد عليه ببيت المرقش الأصغر^٦:

والناس من يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً

ثانياً : التأويل باعتبار الدلالات المحازية:

المجاز هو الأساس الثاني من أسس التأويل وقد اعتمد عليه سعديا في تأويل الفقرات التوراتية التي لا يقبل معناها الظاهري.

^١ -سورة طه: الآية ١١٣.

^٢ "وقال الله لتكن أنوار في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل، وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين" (سفر التكوين ١: ١٤).

^٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٧.

^٤ - سورة الزخرف: الآية ٨١.

^٥ - سورة الأعراف: الآية ١٦.

^٦ - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن . ٢٧٥/١.

تعريف المجاز:

في اللغة:

المجاز من جوز، وجزت الطريق وجاز الموضع جوزاً وجؤوزاً وجوازاً ومجاز وجاز به وجاوزه جوازاً وأجازته وأجاز غيره وجازته: سار فيه وسلكه وأجازته خلفه وقطعه، وأجازته أنفذه.^١

وأجزته وجاوزته وتجاوزته، وأعانك الله على إجازة الصراط، وهو مجاز القوم ومجازتهم، وعبرنا مجازة النهر وهي الجسر، وجاز البيع والنكاح، وأجازته القاضي، وهذا مما لا يجوزه العقل... وتجاوز عن المسيء وتجاوز عن ذنبه. واللهم اعف عنا وتجاوز عنا وتجاوز عنا، وتجاوز في الصلاة وغيرها: ترخص فيها، وتجاوز في أخذ الدراهم إذا جوزها ولم يردّها.^٢

المجاز "مفعّل" من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل اللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به عن موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً.^٣

والمجاز هو أيضاً كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز، أو هو كل كلمة جزّت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما تواضع من غير أن نستأنف فيه لملاحظة بين ما يجوز به إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز.^٤

أما مادة جوز فتعني القطع والعبور^٥، وهذا المعنى ليس بعيداً عن المفهوم المتأخر لكلمة مجاز، على أساس أن المجاز هو تجاوز المعنى الحقيقي للعبارة إلى معنى آخر يتعلق به تعلقاً تاماً.

في الاصطلاح:

تطور معنى المجاز كثيراً حتى وصل إلى المعنى الحالي الذي نعرفه الآن لدى علماء المسلمين، فأول من تكلم عن المجاز هو أبو عبيدة المثنى (ت ٢١٠هـ/٨٢٥م)، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية، فقد كان اللغويون

^١ - لسان العرب: مادة جوز.

^٢ - الزمخشري: أساس البلاغة. ص ٦٩.

^٣ - الزركشي: البرهان. ج ٢. ص ٢٥٦.

^٤ - الجرجاني: أسرار البلاغة. (في علم البيان) شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة القاهرة. ط ٢.

١٩٧٦. ج ٢. ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

^٥ - لسان العرب: مادة جوز.

القدماء يشيرون إلى المجاز على أنه ضرب من التوسع في الكلام، ثم جاء ابن قتيبة واقتفى أثر أبي عبيدة في مفهومه للمجاز فاقصر على الوجوه البلاغية والمجازية في التعبير اللغوي، وهو مجال ضيق عن استخدام أبي عبيدة للفظ أو هو الاتساع في التعبير على مذهب اللغويين. وكذلك الفراء (ت ٢٠٧هـ / ٨٢٣م) كان المجاز عنده يعني التجاوز في الدلالة عموماً^١، ولذلك استخدم الفراء الفعل تجوز لقوله تعالى "فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ"^٢ حيث اعتبر إسناد الربح إلى التجارة تجوزاً في التعبير، حيث يقول الفراء في تعليقه على هذه الآية "ربما قال القائل: كيف تربح التجارة وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب"^٣

ولذلك رأى ابن قتيبة أن المجاز ضرورة لغوية لا محيص عنها للمتكلم، حتى لو كان المتكلم الله، وهذا من طبيعة اللغة المتناهية وتصوراتها البشرية القاصرة، فإذا كانت اللغة- بحكم بشريتها- تعجز عن التعبير عن الحيوان والجماد دون أن تسند له الفعل والحواس، فما بالك حين تعبر هذه اللغة عن المطلق اللامتناهي السرمدي، فإنها ولا شك لا بد أن تقع في التشبيه والتجسيد رغماً عنها^٤.

وانتهى المجاز في القرن الرابع عند ابن جني (٣٢٠- ٣٩٢هـ / ٩٣٢- ١٠٠١م) إلى أنه ما كان على غير الأصل الموضوع له اللفظ في اللغة مقابل الحقيقة، ذلك برأيه إن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة لما في المجاز من اتساع وتوكيد وتشبيه تتيح للغة إمكانات خلاقة هائلة في التعبير عن الأغراض والمعاني^٥.

ثم تطور مصطلح المجاز على يد الجاحظ فرأى أن للاسم موضعين أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فالحقيقة ما كان من الله والمجاز المشتق له من هذا الاسم^٦.

ثم شهد هذا المصطلح تطوراً ملحوظاً على يد القاضي عبد الجبار حين أدرك أن المشابهة هي الأساس في الانتقال من الدلالة الحقيقية إلى المجازية، غير أن انتقال الجماعة اللغوية بالمواضعة في الاسم معناه الحقيقي إلى معنى آخر مجازي بشرط وجود علاقة بين المعنى المنقول منه الاسم والمعنى المنقول إليه، ومعنى ذلك أن المواضعة يجوز أن يحدث فيها التجاوز مع مراعاة قصد الجماعة، ويكون المجاز في ذلك الوقت مواضعة طارئة على المواضعة الأصلية، ولذلك يشترط القاضي عبد الجبار أن يكون للاسم اللغوي حقيقة سابقة قبل

^١ -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي. ص ١٠٣.

^٢ - سورة البقرة: الآية ١٦.

^٣ - الفراء: معاني القرآن. ١/ ١٤- ١٥، ٢/ ٣٦٣.

^٤ -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. ص ١٧٠، ١٧١.

^٥ - ابن جني: الخصائص. ج ٢. ص ٢٤٢- ٤٤٧- ٤٥١- ٤٥٣.

^٦ -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. ص ١١٦.

استعماله في المجاز لأن التجوز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل، فالمعيار النهائي للتجاوز في الصيغ اللغوية هو قصد المتكلم وإرادته.^١

فما يكون به اللفظ مجازاً شيئان:

الأول: - أن يكون المعنى المجازي منقولاً عن المعنى الحقيقي للفظ.

الثاني: أن يكون ذلك النقل بمناسبة بينهما وعلاقة، ولأجل ذلك لا توصف الأعلام المنقولة بأنها مجازات، مثل تسمية الرجل بحجر، فإنه ليس هذا النقل لتعلق بين حقيقة الحجر وبين ذلك الشخص، وإذا تحقق الشرطان فإنه يسمى مجازاً، وذلك مثل تسمية النعمة أو القوة باليد، لما بين اليد وبينها من التعلق، فإن النعمة إنما تعطى باليد والقوة إنما يظهر كمالها في اليد.^٢ فالفرق بين الحقيقة والمجاز يتلخص في أن اللفظ الحقيقي هو أن يقر اللفظ على أصله في اللغة أو يكون على سبيل التبع فيكون مجازاً فيقال أسد ويراد به شجاع وبحر ويراد به جواد.^٣

وقد أدرك سعديا هذا المعنى الذي قدمه علماء المسلمين، وإن كان لم يوضحه مباشرة وذلك عندما أدرك أن المجاز من طبيعة اللغة، فإذا خالف اللفظ الاستخدام الأصلي الشائع، الذي تم التواضع عليه أولاً، في اللغة كان هذا اللفظ أو القول على سبيل المجاز. يقول سعديا: "وإذا زدت في كشف ذلك قلت ينبغي لذي العقل أن يأخذ لكتاب التورية (التوراة) أبداً بحق الظاهر من الفاظه أعنى المشهور في ما بين أهل لغته والكثير الاستعمال... فإذا رأى أنه إن ترك ذلك القول على المشهور من لفظه البه الأمر إلى أن يعتقد واحدة من هذه الأربعة التي حكيتها، فيجب عليه أن يعلم أن ليس ذلك القول على مشهوره، بل فيه لفظة أو ألفاظ قد جاءت مجي (مجيء) المجاز، وأنها إذا وقف عليها أي ضرب من ضروب المجاز هي حتى ترد إلى المحكم علا ذلك المكتوب إلى موافقة المحسوس والمعقول والمكتوب الآخر والمأثور" فهنا سعديا يقرر أن اللفظ أو القول الذي لا يوافق العقل في التوراة يجب أن يبحث أولاً في دلالاته اللغوية وضروب استعمالاته اللغوية، وإن لم يكن على المعنى الحقيقي الذي لا لبس فيه، فهذا اللفظ أو القول يعد قولاً مجازياً ينبغي أن يُرد إلى اللفظ أو القول المحكم الذي لا لبس فيه، وكلمة "عاد" في الفقرة السابقة في شرح سعديا تدل على أنه أدرك معنى المجاز بأنه هو المعنى غير الحقيقي للكلمة ومهمة المفسر رده إلى المعنى الحقيقي الأصلي المحكم، فيقول سعديا في موضع آخر: "فإذا استحق البسوق أن القصّة أن ينقل منها قولاً من المشهور الكثير

^١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول. ص ٢٩٤.

^٢ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. ص ١١٣-١١٥.

^٣ - الجرجاني: دلائل الأعجاز (في علم المعاني) تحقيق محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط ٢. ١٩٨٩. ص ٦٦-٦٩.

^٤ - مقدمة تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٧.

الاستعمال إلى المجاز القليل الاستعمال فينبغي أن لا يعتقد حرفاً ولا كلمة منها متغيراً عن ظاهر حتى يكون المغير له والناقل بصيراً بطرق المجاز التي بها يصير الكلام غامضاً وبايضاحتها يصير بيئاً^١.

ومفتاح التأويل هنا هو أن يعرض المفسر الفقرة التوراتية على العقل، فإن خالفته تكون مجازية، ويجب ردها إلى المحكم أي المعنى الأصلي والحقيقي، أي الفقرات المحكمة التي استعملت المعنى الحقيقي للفظ لا المجازي، ثم يتدرج السلم حتى يصل إلى النقل المتمثل في آثار الرسول. وهكذا صار المجاز مخرجاً لرفع التناقض بين النصوص من جهة وبينها وبين أدلة العقول من جهة أخرى^٢.

ويشرح سعديا ذلك من خلال المثل الذي أورده في مقدمة التفسير بأن الفقرة التوراتية التي تقول "כִּי יִהְיֶה אֱלֹהִים، אֵשׁ אֶכְלָה הָאָדָם: אֵל، כִּנְאָ" (لأن الرب إلهك نار آكلة) هي آية مخالفة للعقل، لأنها توحى بالتجسيم والتشبيه، فكل نار مصيرها إلى الزوال والله لا يسري عليه ذلك لأنه خالد. وكذلك تخالف الفقرة المكتوب المحكم، وهي الفقرات التوراتية التي تؤيد توحيد الله وتنزيهه، كما تخالف النقل الذي يؤكد ما جاء به الكتاب من التوحيد والتنزيه، ولذلك فالسبيل الوحيد هاهنا هو التأكيد على أن هذه الفقرة ليست على ظاهرها بل فقرة مجازية فالمعنى الوارد بها غير حقيقي.

يقول سعديا: "ومما ينحاز إلى الباب الثاني قوله أيضاً אֵלֹהִים، אֵשׁ אֶכְלָה הָאָדָם. فإن اعتقدنا هذا على الظاهر من اللفظ أحاله العقل وأفسده لأن العقل يقضى بأن كل نار محدثة لأنها فقيرة محتاجة وأنها تحتمل التغيير بعد قضائها بأن الخالق لا يجوز عليه من هذا كل شيء (شيء) ولكن باعتقاد أن في القول شيئاً (شيئاً) من المجاز يوافق المعقول للمكتوب".

وهنا اعتمد سعديا على القرينة العقلية لكي يدرك أن هذه الفقرة ليست على ظاهرها، بل جاءت على سبيل المجاز لأن العقل ياباها.

وقد اعتمد التأويل باعتبار دلالات المجاز على دلائل العقل عند غالبية مفسري الاعتزال، فالحافظ يقول في قوله تعالى "وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِذَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"^٣، يقول معتمداً على القرينة العقلية: "والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف من الحروف، وإنما

^١ -مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٩.

^٢ -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. ص ٢٣٩-٢٤٦.

^٣ -سفر التثنية: (٢٤:٤).

^٤ -مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

^٥ -سورة لقمان: الآية ٢٧.

يريد النعم والأعاجيب والصفات وما أشبه ذلك، فإن كلاً من هذه الفنون لو وقف عليه رجل رقيق اللسان صافى الذهن صحيح الفكر تام الأداة لما برح أن تحسره المعانى...^١

فالدفاع عن الأصل العقائدي المتعلق بتتزيه الله عن أى تشبيه بجسم، يجب أن يرتبط بتأويل كل ما أتى على هذه الشاكلة عبر المجاز استناداً على أدلة العقول.

وقد تفهم سعدياً أيضاً أن الانتقال من الحقيقة إلى المجاز لا بد أن يكون لمناسبة أو لعلاقة بينهما وليس جزافاً للربط بين الطبيعة والفكر، فالجملة التى تقول "בְּצֶלְמֵנוּ בְּדֶמֶתֵנוּ" "خلقنا الإنسان على صورتنا كشبهنا" هى جملة مجازية لأن الله خلق الإنسان على هيئته من ناحية التسلط والتسيد، وهذه هى العلاقة، فالله سخر للإنسان الطبيعة لتكون فى خدمته فالله سيد الكون والله بدوره سيّد الإنسان على الأرض.^٢

فاللفظ الذى يحكم عليه المفسر بأنه مجازي لا حقيقي يجب أن يشتمل على علاقة تربط بين المعنيين، يقول ابن جنى فى تأويله للدلالة المجازية للساق فى قوله تعالى "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ"^٣ "فأما قول من طغى به جهله، وغلبت عليه شقوته، حتى قال فى قول الله تعالى: "يوم يكشف عن ساق" إنه أراد به عضو القدم، وإنها جوهر كهذه الجواهر الشاغلة للأماكن، وإنها ذات شعر، وكذا مما تتابعوا فى شناعته وركسوا فى غوايته فأمرّ نعمدُ الله على أن نزهنا عن الإمام بحراه^٤. وإنما الساق هنا يُراد بها شدة الأمر، كقولهم: قد قامت الحرب على ساق. ولسنا ندفع مع ذلك أن الساق إذا أريدت بها الشدة فإنما هى مشبهة بالساق هذه التى تعلو القدم، وأنه إنما قيل ذلك، لأن الساق هى الحاملة للجملة، المنهضة لها. فذكرت هنا لذلك تشبيهاً وتشنيعاً. فأما أن تكون للقدم - تعالى - جراحة: ساق أو غيرها فنعوذ بالله من اعتقاده... وعليه بيت الحماسة:

كشفت لهم عن ساقها . وبدا من الشرّ الصُّراخ^٥.

فدلالة العقل تقوض ظاهر الكلام الذى قد يجوز باطلاً، فعلاقات التشبيه لا تحسم من خلال أركانها الأساسية إنما محل الحسم ما تدل عليه وما تؤديه من كشف، لذلك يجب أن يحمل على المجاز الذى يقتضيه العقل المرتبط بعلاقة. والعلاقة هنا هول وشدة الأمر، فابن جنى أقر بأن الآية جاءت على سبيل المجاز وأن ذكر الساق، لا يعنى وصف الله بالجراحة، وإنما ذكرت الساق لأنها العضو الذى يُحمل عليه فى الجسم فنحس فيه بسالكم إذا واجهنا

^١ - الجاحظ : الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. دار الجيل. بيروت. ١٩٨٨. ج١. ص ٢٠٩، ٢١٠.

^٢ - تفسير سعدياً لسفر التكوين: ص ٥٣.

^٣ - سورة القلم: الآية ٤٢.

^٤ - حرى الشئ: ناحيته.

^٥ - ابن جنى: الخصائص ج٣. ص ٢٥١.

التعب، ومن هنا فقد استدل ابن جني على نفي جارحة الساق، بالاستعانة بتحول الدلالة اللغوية لكلمة ساق.

أنماط المجاز عند سعديا:-

لم يكن مصطلح المجاز قد وصل إلى التحديد والتخصيص الذي وصل إليه الآن في تلك الفترة، فدخل تحت إطار المجاز الكثير من الأساليب اللغوية عند المفسرين العرب وبالتبعية دخلت عند سعديا. فأبو عبيدة بن معمر المثنى خصص كتابه مجاز القرآن ليتناول معانى القرآن ويفسر غريبه، ويشرح أوجه تعبيره. وذلك ما عبر عنه أبو عبيدة بمجاز القرآن، فقد صنف على أنه كتاب في غريب القرآن ومعانيه، ويستعمل أبو عبيدة في تفسيره للآيات هذه الكلمات (مجازة كذا، وتفسيره كذا، ومعناه كذا، وغريبه، وتقديره، وتأويله). على أن معانيها واحدة أو تكاد. ومعنى هذا أن كلمة المجاز عنده عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذي حدده علماء البلاغة لكلمة المجاز فيما بعد^١، فيقول أبو عبيدة: "ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك فجعل الخبر الواحد أو للجميع وكف عن خبر الآخر، ومجاز ما خبر عن اثنين أو أكثر من ذلك فجعل الخبر للأول منهما، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك فجعل الخبر للآخر منهما، ومجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس والحيوان كل ما أكل من غير الناس وهي الدواب كلها، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب، ومجاز ما يزداد من حروف الزوائد ويقع مجاز الكلام على إقنائهن، ومجاز المضممر استغناء عن ظاهره، ومجاز المكرر للتوكيد، ومجاز المجمل استغناء عن كثرة التكرير، ومجاز المقدم والمؤخر ومجاز، ما يحول من خبره إلى خبر غيره بعد أن يكون من سببه، فيجعل خبره للذي من سببه ويترك هو، وكل هذا جائز ما تكلموا به"^٢

^١ - أبو عبيدة : مجاز القرآن . تحقيق : محمد فؤاد سركين . مكتبة الخانجي . القاهرة . ط ٢ . ١٩٧٠ . ج ١ .

مقدمة المحقق ص ١٨ ، ١٩ .

^٢ - المرجع السابق : ج ١ . المقدمة . ص ١٨ ، ١٩ .

اسم مفرد كذاك 767 مفرد مثل 56¹. فسعديا هنا أراد أن يقول أن الدم في أعضاء الجسم على سبيل المجاز، فدم هنا اسم جمع.

أما سبيل إطلاق المفرد على الجمع عند سعديا، نحو: "ומכיר לקח אשה، לחפים ולנשים، ושם השני צלפחד؛ ותהינה לצלפחד، בנות ואח תו، המ לקח--ילדה، את-אשהוד، ואת-אביעזר". وهذه قصة من خفيات دברי הימים (أخبار الأيام) ودفاينه وإذا اعتقد فيها خمس مجازات من اللغة وضحت وانكشفت. فأولها أن يكون قوله ומכיר לקח אשה مقام לקח נשים ومثل قوله כי-נלשמדה מבנימן، אשה² يريد נשים والثاني أن يكون قوله لحفيم وشفيم يريد به من حفيم ومن شفيم كما قدمنا أن اللام يقوم مقام ميم...³

وهنا رأى سعديا أن אשה اسم جمع. وليس المراد زوجة واحدة ولكن عدة زوجات وجاءت אשה لتحل محل נשים.

ومثله في القرآن، والذي اعتبره الفراء من قبيل المجاز، قوله تعالى "وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ"⁴ أي يرضوهما فأفرد لتلازم الرضاعين، يقول الفراء في تأويل هذه الآية "وجد يرضوه ولم يقل يرضوهما لأن المعنى بمنزلة قولك ما شاء الله وشئت إنما يقصد بالمشيئة قصد الثاني وقوله "ما شاء الله" تعظيم لله مقدم قبل الأفعال كما تقول لعبد: قد أعتقك الله وأعتقتك وإن شئت أردت يرضوهما فاكتفيت بواحد.⁵

أما لدى ابن قتيبة فيظهر الأمر بشكل أوضح حيث يضع هذا الأسلوب من مخاطبة الواحد بخطاب الجميع والجميع خطاب الواحد ففي قوله تعالى "فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ"⁶ ولم يرد الله في هذا الخطاب إنساناً بعينه وإنما خاطب به جميع الناس كما قال تعالى "يَا أَيُّهَا

¹ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص 90.

² - "وماكير اتخذ امرأة أخت حفيم وشفيم واسمها معكة . واسم ابنه الثاني صلفحاد وكان لصلفحاد بنات ... وأخته همولكة ولدت أيشهود وأبيعزر" (أخبار الأيام الأول 7: 15-18)، فالفقرة التوراتية تقول اتخذ ماكير امرأة لحفيم وشفيم فرأى سعديا أنه لا يعقل أن يكون اتخذ زوجة واحدة لرجلين فاعتقد أنه قال אשה وأراد بها נשים وذلك على سبيل المجاز، ووضحها بمثال آخر من التوراة أو أنه أراد أنه اتخذ زوجة من بنى حفيم وشفيم وأن اللام جاءت بدلاً من الميم.

³ - (וי' אמרו זקני העדה، מה-נעשה לנומרים לנשים: כי-נלשמדה מבנימן، אשה) فقال شيوخ الجماعة ماذا نصنع بالباقيين أمر النساء لأنه قد انقطعت النساء من بنيامين". سفر القضاة (16:21).

⁴ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص 93، 94.

⁵ - سورة التوبة: الآية 62.

⁶ - الفراء: معاني القرآن. ج 1. ص 445.

⁷ - سورة الانفطار: الآية 8.

الإنسان إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَذْحًا فَمُلَاقِيهِ^١ كما يقول القائل يا أيها الرجل وكلكم ذلك الرجل.^٢ وكذلك قوله تعالى "ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً"^٣ ويريد أطفالاً و"وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا"^٤ في موضع الملائكة.^٥

٢- التفخيم:

يقول سعديا "وقسم الحيوان غير الناطق الماشي على الأرض ثلاثة أقسام وذلك بعد ما أخرج من جملته السمك والطائر *בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיִּתוֹ-אָרֶץ*^٦ وزيادته الواو في *וחייתו* تفخيم لأن من مجاز العبرانيين أن يفخمون (أن يفخموا) به الأسماء (الأسماء) والأفعال فمن تفخيم الأسماء *בנו בעור בנו צפור* معناها *בן*، ولمنعينو *מים* معناها *מלין* . ومن تفخيم الأفعال *וַיִּכּוּ הָאֶחָד אֶת-הָאֶחָד، וַיָּקֶת א'תו*^٧ معنى *ויד האחד את האחד...* فكذلك *הנה וחייתו ארץ* معناها *וחיית ארץ...*^٨.

فسعديا هنا يرى الواو النهائية في كلمة *וחייתו* زائدة للتفخيم، وهذا من غير المألوف والشائع الذي يكثر استعماله، ولكن العبرانيين يزيدون هذه الواو للتفخيم، فهذا يعتبر تجاوزاً فأصبح مجازاً. فهنا المجاز في زيادة الحرف، وهذا كما في الحروف الزوائد التي اعتبرها أبو عبيدة من المجاز. فيقول "وكذلك من مجاز ما يزداد في الكلام من حروف الزوائد قوله تعالى "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا"^٩ وأيضاً قوله تعالى "وَشَجَرَةً

^١ - سورة الانشقاق: الآية ٦.

^٢ - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. ص ١٠٠.

^٣ - سورة الحج: الآية ٥.

^٤ - سورة الحاقة: الآية ١٧.

^٥ - أبو عبيدة: مجاز القرآن ج. ١. ص ٩.

^٦ - سفر التكوين (٢٤:١) "وَقَالَ اللَّهُ لَتَخْرِجَ الْأَرْضَ نَوَاتِ أَنْفَسِ حَيَةٍ كَجَنَسِهَا"

^٧ - سفر صموئيل الثاني (٦:١٤) "وَلَجَارِيَتِكَ ابْنَانِ فَتَخَاصِمَا فِي الْحَقْلِ وَلَيْسَ مِنْ يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا فَضْرِبَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ وَقَتْلَهُ".

^٨ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٤٧. وهنا نلاحظ رد سعديا لما يشبهه عليه للاستخدام المشهور في اللغة. ولكن هنا تجدر الإشارة إلى أن الواو زائدة للإضافة وليست للتفخيم، أما مع الأفعال ضرب الواحد الآخر، فلأن اللغة العبرية ليس بها مثنى، فقد جاء الفعل ضرب *הכה* مصرف مع ضمير الجمع، وليس للتفخيم.

^٩ - سورة البقرة: الآية ٢٦.

تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصَيْنُغٌ لِلْكَالِينِ^١، وكذلك قوله " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ
إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^٢ ".
٣- التقديم والتأخير والحذف:

ومثله عند سعديا " وفي قوله **וַיִּקַּח הָאִישׁ נָזָם זָהָב**، **בָּקַע מִשְׁקָלוֹ--וּשְׁנֵי צְמִידִים**
על-ידיה، **עָשְׂרָה זָהָב מִשְׁקָלָם**^٤ مجازان أحدهما إضمار كلمتين، وهما "ويשימהו על
أפה" فالمفروض أن تكون العبارة **וַיִּקַּח הָאִישׁ נָזָם זָהָב "וּשְׁנֵי צְמִידִים"** **על אפה** ושם שני
צמידים על ידיה، والآخر تقديم ما بعده عليه كأنه يقول **וַיִּקַּח הָאִישׁ נָזָם זָהָב חֵין**
נַח'אִמֶּר אֱלִיוֹ، **בַּת-בְּתוּרָאֵל אֶנֶכִּי**^٥

وقد ورد عند سعديا في هذه الفقرة نمطان من أنماط المجاز التي اعتمدها مفسرو القرآن
في هذا العصر على أنها تتدرج تحت إطار المجاز، وهما: الحذف والتقديم والتأخير. وصحيح
أن الإيجاز جزء من خصائص كل لغة منطوقة، ولكن اعتباره من قبيل المجاز هو الأمر
الجديد. ولكن الإيجاز، دون اعتباره من المجاز بل كجزء من خصائص النص التوراتي للدلالة
على بلاغته، استخدمه سعديا ليقدم مبرراً لظلم سارة لهاجر وذلك حتى ينزهها كشخصية
مركزية في العقيدة اليهودية عن الظلم، فيقول: "وقوله **נַח'אִמֶּר שְׂרֵי אֵל-אַבְרָם**، **חֲמִסִּי עָלֶיךָ**
^٦ يدل على أن المناظرة جرت فيما بينهما بسبب هاجر طواها النص ولم يفصح بها .. ولكن
لا يدل شيء من هذا على ظلم وقع من ابرام [إبراهيم] لسارى [سارة] ولكن قولها **חֲמִסִּי**

^١ - سورة المؤمنون: الآية ٢٠.

^٢ - سورة البقرة: الآية ٣٠.

^٣ - أبو عبيدة: مجاز القرآن ج. ١ . المقدمة ص ١١.

^٤ - القصة تدور حول عبد إبراهيم الذي ذهب إلى موطن إبراهيم ليختار لإسحاق بن إبراهيم زوجة، والفقرة
التوراتية تقول " وحدث عندما فرغت الجمال من الشرب أن الرجل أخذ خزيمة ذهب وزنها نصف شاقل
وسوار على يديها وزنها عشرة شواقل ذهب" (سفر التكوين ٢٤: ٢٢).

^٥ - "فقلت له أنا بنت بتوئيل " (سفر التكوين ٢٤: ٢٤) ، فسعديا يرى أن هذا القول مؤخر لأنه في بداية الفقرة
التوراتية قال خرجت رفقة التي ولدت لبثوئيل ابن ملكة امرأة ناحور. ثم سألها العبد عن اسمها فقالت أنا بنت
بتوئيل.

^٦ - تفسير سفر التكوين: ص ١٥٢.

^٧ - "נַח'אִמֶּר שְׂרֵי אֵל-אַבְרָם، **חֲמִסִּי עָלֶיךָ--אֶנֶכִּי נַחְמִי שְׁפָחָמִי בְּחִיקָךְ**، **נַחְמָא בִּי הַרְחֵם נַאֲמַל בְּעִינֶיךָ**
(قالت سارى لأبرام ظلمي عليك، أنا دفعت جارييتي إلى حضنك فلما رأت أنها حبلى صغرت في عينيها)
(سفر التكوين ١٦: ٥).

لا يدل على مناظرة اختصرها النص فتوهمها كأنها تقول يجب أن أذلها ... وهو يقول لا استحل ذلك ومنها قالت بحكم الرب بيني وبينك أى يبين الرب الحق مع من هو^١ فقد تأول سعديا أن هناك حواراً دار بين سارة وإبراهيم بسبب هاجر كان من نتيجته أن عاقبت سارة هاجر لا أنها عاقبتها من غير سبب.

والمشهور أن يُعد الحذف من المجاز في حين أنكره البعض لأن المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك، ويذكر السيوطي أن ابن عطية قال إن "حذف المضاف هو عين المجاز ومعظمه وليس كل حذف مجازاً"^٢، والتقديم والتأخير عده قوم من المجاز لأن تقديم ما رتبته التأخير كالمفعول وتأخير ما رتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته.^٣ يقول أبو عبيدة في مجاز الحذف في قوله تعالى "فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ"^٤، العرب تختصر لعلم المخاطب بما أريد به، فكانه خرج مخرج قولك فأما الذين اسودت وجوههم، فيقال لهم أكفرتم، فحذف هذا واختصر في الكلام.^٥ وكذلك قوله تعالى: "وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ"^٦، حيث يقول: سقوه حتى غلب عليه مجازه مجاز الاختصار، أشربوا في قلوبهم العجل: حب العجل، و"وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ"^٧، مجازها: أهل القرية.^٨

ومن مجاز الحذف ويجب أولاً تعيين المحذوف وتحديد نحوه قوله تعالى "اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَيْنًا"^٩ ليقول معناه والله أعلم: فاضرب فانفجرت. فعرف بقوله "فانفجرت" أنه قد ضرب فاكتفي بالجواب لأنه أدى عن المعنى.^{١٠} ومن مجاز المقدم والمؤخر عند أبي عبيدة في قوله تعالى "فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ"^{١١} أراد ربّت واهتزت وقوله تعالى "لَمْ يَكْذِبْ رَأَاهَا"^{١٢}، أى لم يرها ولم يكذب. وكذلك

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١١٧.

^٢ - السيوطي: الإتقان. ج ٣. ص ١٣٧.

^٣ - المرجع السابق: ج ٣. ص ١٣٩.

^٤ - سورة آل عمران: الآية ١٠٦.

^٥ - أبو عبيدة: مجاز القرآن. ج ١. ص ١٠٠، ١٠١.

^٦ - سورة البقرة: الآية ٩٣.

^٧ - سورة يوسف: الآية ٨٢.

^٨ - أبو عبيدة: مجاز القرآن ٤٧/١، وانظر أيضاً ٢٢٩/١، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٨٦.

^٩ - سورة البقرة: الآية ٦٠.

^{١٠} - أبو عبيدة: مجاز القرآن. ٤٠ - ٤١.

^{١١} - سورة فصلت: الآية ٣٩.

^{١٢} - سورة النور: الآية ٤٠.

قوله تعالى " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا ^٢ " فالراد أنزل الكتاب قِيمًا ولم يجعل له عوجًا، فيقول الزمخشري في هذه الآية "إن قِيمًا تتصب بمضمر فلا يجعل حالاً من الكتاب لأنه قوله، ولم يجعل معطوف على أنزل فهو داخل في حيز الصلة فجاعله حالاً من الكتاب، فاصل بين الحال وذى الحال ببعض الصلة وتقديره ولم يجعل له عوجاً جعله قِيمًا لأنه إذا نفى عنه العوج فقد أثبت له الاستقامة، فالجمله الأصلية الحمد لله الذى جعل الكتاب قِيمًا ولكنه قدم نفى الصفة".^٢

٤- التمثيل:

وهو أسلوب يعمل على كشف المعاني وتوضيحها لأنه بمنزلة التصوير والتشكيل لها^١. وقد ظهرت آثار أسلوب التمثيل والتخييل عند كل من ابن جني والشريف الرضي خاصة، الذى حمل التمثيل على المجاز والاتساع، مثل تفسيره لقوله تعالى "يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ"^٥ حاملاً إياها على إسقاط المضاف وإقامة المضاف إليه، ثم يسرف إسرافاً حين يجعل "هل" في الآية بمعنى لا من مزيد في، والسياق حاكم^٣. ثم تطور هذا المعنى على يد الزمخشري، حينما رأى أن التمثيل يكشف المعاني ويوضحها، فيرى أن قوله تعالى "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا"^٦ أن الصورة والمادة لا وجود لها في الواقع وإن هذا المعنى من قبيل المجاز والاتساع للتوضيح.^٨

^١ - أبو عبيدة: مجاز القرآن. ج ١. ص ١٢.

^٢ - سورة الكهف: الآيتان ١، ٢.

^٣ - الزمخشري: الكشاف. ج ٣. ص ٥٦٤.

^٤ - المرجع السابق: ج ٢. ص ١٨٨.

^٥ - سورة ق: الآية ٣٠.

^٦ - حيث يقول الرضي في تفسير هذه الآية إنها استعارة لأن الخطاب للنار والجواب منها في الحقيقة لا يصح، وإنما المراد- والله أعلم- أنها فيما ظهر من امتلائها وبأن من اغتصاصها بأهلها بمنزلة الناطقة بأنه لا مزيد فيها ولا سعة عندها، وذلك كقول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني مهلا رويداً قد ملأت بطني

ولم يكن هناك قول في الحوض على الحقيقة، ولكن المعنى أن ما ظهر من امتلائه في تلك الحال جرى مجرى القول منه، فأقام تعالى المدرك بالعين مقام القول المسموع بالأذن. الشريف الرضي: تلخيص البيان. ص ٣١١.

^٧ - سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

^٨ - الزمخشري: الكشاف. ج ١. ص ٣٤.

ويظهر معنى التمثيل المجازي بشكل أوضح، كما كان معروفاً في تلك الفترة عند المفسرين العرب، من تفسير الزمخشري لقوله تعالى " فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا " ^١ فليكون، اللام هنا هي لام كي التي معناها التعليل كقولك جنتك لتكرمني سواء بسواء، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً، ولكن بالمحبة والتبني. غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل لأجله وهو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء، والتأديب الذي هو ثمرة الضرب في قولك ضربته ليتأدب. وتحريره أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لما يشبه الأسد ^٢.

وما نلمحه هنا هو ما يمثل الاستعارة. وكما ذكرنا سابقاً فإن مصطلح المجاز ومصطلحات الصور البيانية لم تكن قد نضجت بالقدر الكافي للتمييز بينها، فكان كل ما لا يستخدم كما هو استخدامه الحقيقي المباشر الذي لا لبس فيه يأتي على سبيل المجاز.

ويقول سعديا في مثله: " ولو كان القوم يخوضون فيه كان أمراً واضحاً فبالغو في إيضاحه حتى قالو لو أمكن أن تكون تسلي البهائم (البهائم) والطاير (الطائر) فيخبرون بشيء لقالو كذلك كذاك ههنا قال قول قول كقول كقول، لا يلقى من-هذه-هذه ^٣ على هذا التمثيل الجاري في اللغة أنا لما كان قتل هبل ظلماً واضحاً بيناً صار بالحكم يعج ويصرخ ويستغيث وعلى ما مثل أيضاً وقال : أم-علي، آدمممي تزلزل؛ (يخاد، تلمممي، يكرمي). وعلى ما ضرب مثله وقال أن الخطية (الخطيئة) تشهد على المخطئ (المخطئ) في وجهه ... ^٤.

وهذا يؤكد أن سعديا مثله مثل المفسرين العرب أصبح المجاز عنده يعني كل ما شذ عن المعنى الحقيقي. فالسبب الذي دعا سعديا ومفسري القرآن الكريم في تلك الفترة إلى اللجوء إلى المجاز وأساليبه الشائعة آنذاك، هو أنهم وجدوا في بعض آيات نصوصهم المقدسة ما يتعارض ظاهراً مع أصول عقائدهم، فاجتهدوا في تأويل تلك النصوص وتفسيرها تفسيراً يوافق مذهبهم. وفي هذا التأويل التفسيري كانوا يحاولون صرف الألفاظ عن ظاهرها الغريب وإعطاءها معاني أخرى وراء الظاهر، فكان ذلك في جملة ما دفعهم إلى الوقوف على الاستعمالات المجازية للألفاظ.

^١ - سورة القصص: الآية ٨.

^٢ - الزمخشري: الكشاف، ٣/ ٣٩٤.

^٣ - "صوت دم أخيك صارخ إلى من الأرض". (سفر التكوين ٤: ١١).

^٤ - "إن كانت أرضي قد صرخت عليّ وتباكيت أتلأمها جميعاً". (سفر أيوب ٣١: ٣٨).

^٥ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٩٠.

وهكذا من أجل مبدأ التوحيد الذي تقوم عليه كل من اليهودية والإسلام، كانت تؤول كل آية تخالف هذا المبدأ على سبيل المجاز فعندما تأتي التوراة وتقول "صنع آدم على صورة الرب" تكون الجملة ليست على المعنى الحقيقي، بل جاءت على سبيل المجاز. كذلك قوله تعالى "فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا"^١ فليس المراد به الحقيقة لأن ذلك لا يجوز على الله عز وجل، وكذلك قوله تعالى في قصة آدم "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ"^٢، فلم يوجب ذلك أن يكون روحاً لله على الحقيقة أو ابناً له. فكذلك القول في عيسى^٣، فلو اتخذت الآية على ظاهرها لتساوى الله مع البشر ولزمهم أن يقولوا إنه لحم ودم وذكر وأنثى^٤.

فالآية التي يأتي بها التشبيه لو جاءت على الحقيقة لألغت التنزيه وساوت الله بالبشر. فإن جازت الأعضاء على الله تعالى فيجب أن يكون بمنزلة الواحد منا وأن يكون ذكراً وأنثى وأن يكون محتاجاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^٥.

٥- المجاز المرسل:-

إن مصطلح المجاز - كما أشير آنفاً - لم يكن قد وصل إلى النضج الذي وصل إليه حالياً، فقد كانت الاصطلاحات البلاغية منذ نشأتها الأولى مختلطة غير مستقرة، فكان المجاز مثلاً في أوائل القرن الثالث يعني التوسع في الاستعمال أو الترخص في التعبير بصفة عامة، فيجمع بذلك كل ما يمكن أن ينطوي تحت هذا المعنى في اللغة والنحو والبلاغة. وصار التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز^٦.

^١ - سورة الأنبياء: الآية ٩١.

^٢ - سورة الحجر: الآية ٢٩.

^٣ - القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ٤، ص ١١٣.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٥١.

^٥ - القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد ج ١ - ص ٢١٨. وقد ورد حديث رواه أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي (صلى الله عليه وسلم) "لا تقبحوا الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن" (صحيح مسلم - باب البر - حديث ١١٥). ويقول الرازي (ت ٦٠٦) في تفسيره لهذا الحديث: واعلم أن العلماء ذكروا في تأويل هذه الأخبار وجوهاً منها، أن الضمير في صورته عائد على المضروب يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجهه ذلك المضروب، ومنها أيضاً أن المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الأمر كذا، أى صفته فقوله (خلق الله آدم على صورة الرحمن) أى خلقه على صفته في كونه خليفة له في أرضه متصرفاً في جميع الأجسام الأرضية كما أنه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم. وهذا التبرير نفس التبرير الذي استخدمه سعديا لقوله في التوراة خلق آدم على صورة الله أى أنه خلقه على صورته من ناحية التمسيد والسيطرة على الأرض. الرازي:

التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٩٨٥، ج ١، ص ١٣١ - ١٣٢.

^٦ - الجرجاني: أسرار البلاغة، ج ٢، ص ٢٦٦.

وبالتالي لم يحدد المجاز المرسل على أنه نوع من أنواع المجاز، بل عدُّ من المجاز بصفة عامة دون تخصيصه.

فالمجاز اللغوي ينقسم قسمين هما: المجاز المرسل والمجاز الاستعاري، والمرسل ما كانت علاقته غير المشابهة والاستعاري ما كانت العلاقة فيه المشابهة، فالمجاز المرسل ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملائمة غير التشبيه مثل لفظ اليد إذا استعملت في النعمة، ولكن هذا الضرب من المجاز لم يكن قد وصل إلى هذا التحديد الذي يعرف به حالياً فكان يدخل تحت إطار المجاز اللغوي الراجع إلى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه، فمثلاً دخل المجاز المرسل عند ابن جني تحت إطار التشبيه، وكذلك الزركشي أدخل كل علاقات المجاز المرسل تحت إطار المجاز عامة.^١

لذلك عندما يتحدث ابن قتيبة عن الاستعارة بوصفها لوناً من ألوان المجاز، ويحدها بقوله: "العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً"^٢ فإنه يخلط بين مفهومها ومفهوم المجاز المرسل لأن كليهما يتفقان في النقل عن أصل الوضع اللغوي، وتفارق الاستعارة المجاز بتقييد العلاقة فيها في المشابهة بينما تعد تلك العلاقات في المجاز فيما عدا علاقة المشابهة.

وقد أشار الرماني (٢٩٦ - ٣٨٦ هـ / ٩٠٨ - ٩٩٨ م) إلى المجاز المرسل في تعريف المبالغة في قوله: "بأنه الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة"^٣، فهو تعريف يدخلها في حد المجاز. والفارق بين الاستعارة والمبالغة أن الأولى تقوم على التشبيه، بينما تقوم الثانية على علاقة غير علاقة المشابهة. ويحدد الرماني هذه العلاقة على وجوه منها المبالغة في الصفة، واستخدام صيغة العموم للتعبير عن الخصوص للمبالغة، والثالث إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة كقول القائل: جاء الملك إذا

^١ - الزركشي: البرهان. ج ٢، ص ٢٦٢، ٢٨١، ٢٨٢، وإذا تأملنا كتب الصناعتين لأبي هلال العسكري (٣٩٥ هـ) نجده يعقد فصلاً بعنوان "الاستعارة والمجاز"، ولكنه لم يذكر شيئاً عما عرف بعد باسم المجاز المرسل، كما لم يعبأ الجرجاني (٤٧١ هـ) في دلائل الإعجاز بالمجاز المرسل، فهو إذ يتحدث عن المجاز اللغوي يعنى الاستعارة والمجاز على حد الاستعارة.

^٢ - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. ص ١٣٥.

^٣ - الرماني: النكت في إعجاز القرآن. ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر جرجاني. تحقيق محمد خلف الله أحمد/ محمد زغلول سلام. دار المعارف. سلسلة ذخائر العرب. ط ٢.

جاء جيش عظيم له، ومن الواضح أن النوعين الثاني والثالث من وجوه المبالغة يدخلان فيما سمي بعد ذلك بالمجاز المرسل، بينما يدخل النوع الأول في المبالغة بالصيغة.^١

والمجاز المرسل له علاقات كثيرة أشهرها: السببية والمسببية الجزئية والكلية والمحلية مثل قوله تعالى " فَلْيَذْغُ نَابِيَّةٌ " والمراد من يحل في الناس، والحالية نحو قوله تعالى " وَأَمَّا الَّذِينَ ابْتَصَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " ^٢ والمراد أنهم في جنة تحل فيها رحمة الله. ^٣ والسببية معناها أن يكون اللفظ المذكور سبباً في المعنى المقصود مثل إطلاق اليد على النعمة أو القدرة لأنها سبب فيها، وعلاقة المسببية أن يكون اللفظ المذكور مسبباً عن المعنى المقصود، وعلاقة الجزئية أن يكون اللفظ المذكور جزءاً من المعنى المقصود مثل السجود كتعبير عن الصلاة، وعلاقة الكلية وهي أن يكون اللفظ كلاً بالنسبة للمعنى المقصود، والعلاقة باعتبار ما كان، وذلك إذا سمي الشيء بما كان عليه مثل قوله تعالى: " وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا " ^٤ فالمرأة التي توفي عنها زوجها لا تسمى زوجة بعد الوفاة لأن الزوجية تنتقض بالموت، والمراد اللاتي كن أزواجاً لهم، كما توجد علاقة باعتبار ما سيكون، وعلاقة العموم والخصوص والمحلية والحالية.^٥

ويقدم سعديا حالة المجاز المرسل في تفسيره لكيفية إطلاق قايين (قابيل) لقب أخته على زوجته، فيرى أن هذا على سبيل المجاز المرسل الذي من ضمن علاقاته العلاقة باعتبار ما كان، وذلك كما تقدم ذكره في الآية "٢٣٤" من سورة البقرة. يقول سعديا: "ويمكن أن يكون من حيث كانت زوجة (قَيْن) أول المتزوجين أعنى قَيْن هي أخته فقال וַיִּזְכֹּר אֶת אִשְׁתּוֹ וְהָיָא אַחֻתוֹ ^٦ ومن ثم خرج المجاز أن يسمى الرجل אִשְׁתּוֹ אחות وليس لابراهيم (إبراهيم) ويسحق (إسحاق) ومثلهما في الخطر جاز ذلك في أحوال المرسل بلا خطر وجدنا في النسب يقول אחותו في مكان אשתו ^٧."

^١ - والخلط في هذا التعريف يظهر عند الرماني في اعتباره أن كل مجاز لغوي استعارة، وبالتالي دخل المجاز المرسل تحت إطار الاستعارة عنده. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ص ١٢١.

^٢ - سورة العلق: الآية ١٧.

^٣ - سورة آل عمران: الآية ١٠٧.

^٤ - عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية. دار النهضة . مصر. ص ١٢١.

^٥ - سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

^٦ - عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية. ص ١٢١.

^٧ - "وعرف قَيْن امراته فحبلت وولدت" (سفر التكوين ١٧: ٤).

^٨ - تفسير سعديا لسفر التكوين : ص ٩٣.

فسعديا يعنى أنه لم يكن محظوراً أن يطلق الرجل على زوجته لقب أخته من بساب المجاز.

وذلك النوع من أنواع المجاز يعد اصطلاحاً، فالمجاز المرسل اتفاق يتواضع عليه الناس^١، وقد أدرك سعديا ذلك بقوله "والثالث أن يكون قوله שמאחזק يريد به שמאשמו أو اسم أحدثوه بمعنى المنسوب"^٢ فإطلاق اسم الأخت على الزوجة استحدثه أهل هذا الزمان بالاتفاق والمواضعة.

ويتوقف الفراء أمام ما سيطلق عليه فيما بعد اسم المجاز المرسل، وذلك عند قوله تعالى "كُنْتُمْ تَآتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ"^٣ يقول كنتم تأتوننا من قبل اليمين أى تأتوننا تخدموننا بأقوى الوجوه، واليمين: القدرة والقوة^٤. وكذلك يتوقف الفراء أمام قوله تعالى "أُولَئِى الْأَيْدِى وَالْأَبْصَارِ"^٥ ليقول: يريد أولى القوة والبصر في أمر الله^٦. ولا يشير الفراء في هذه الأمثلة للعلاقة المجازية بين الأيدي والقوة، ولكنه في مثال آخر يحاول توضيح هذه العلاقة، وذلك حين يتعرض لقوله تعالى "يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ"^٧ حيث يقول: السجود في هذا الموضع اسم للصلاة لا للسجود لأن التلاوة لا تكون في السجود ولا في الركوع^٨. والعلاقة التى يشير إليها الفراء هنا هى علاقة تعبير الجزء عن الكل، فالسجود جزء من الصلاة ولذلك عبر عن الصلاة الكل بالسجود الجزء، والقرينة التى تسمح بهذا التجوز أن التلاوة لا تكون في السجود ولا في الركوع، بل تكون في الصلاة عموماً. كما يقول أبو عبيدة في قوله تعالى "فَلْيَذْغُ نَافِيَةً"^٩ أى أهل مجلسه^{١٠}، وهو مجاز مرسل علاقته المحلية، كما يرى الجاحظ أن قوله تعالى "إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا"^{١١} أنه من قبيل المجاز^{١٢}، وهو مجاز مرسل علاقته إما المسببية لأن النار التى سيدخلها المتحدث عنهم مسببة عن أكلهم أموال اليتامى ظلماً، أو السببية لأن المال المأكول ظلماً هو السبب في الإدخال.

١ - عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية. ص ١٢١.

٢ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٩٤.

٣ - سورة الصافات: الآية ٢٨.

٤ - الفراء: معانى القرآن. ج ٢. ص ٣٨٤، ٣٨٥.

٥ - سورة ص: الآية ٤٥.

٦ - الفراء: معانى القرآن. ج ٢ ص ٤٠٦، ج ٣ ص ٨٩.

٧ - سورة آل عمران: الآية ١١٣.

٨ - الفراء: معانى القرآن. ج ١. ص ٢٣١.

٩ - أبو عبيدة: مجاز القرآن. ٢ / ١٠٠.

١٠ - سورة النساء: الآية ١٠.

١١ - الجاحظ: الحيوان. ٥ / ٢٥.

٦- مجاز الحروف:

أرجع أبو عبيدة والفراء وابن قتيبة جميعاً هذا النوع من المجاز إلى لغة العرب التي تستخف طرح الحروف وحذفها والتبادل بينها^١. فعذوه من قبيل المجاز.

وجاء سعديا أيضاً ورأى إن تبادل الحروف وحذفها في اللغة العبرية من قبيل المجاز فيقول "ومن مجاز الألف قيامه مقام الهاء كقولك **אַתְחַבֵּר יְהוֹשֻפֵט**^٢، **הַאֲדָרֶשׁ אֲדָרֶשׁ**^٣... وما مثلهم. ومن مجاز البا (الباء) قيامها مقام من كقولك **וְהַנּוֹתָר בְּבִשָּׁרִי**، **וּבְלֶחֶם--בְּאִשׁ**، **תִּשְׁרֹפֵנִי**^٤ ومن مجاز الهاء (الهاء) قيامه مقام الألف كقولك **בֵּיד עֶבְדִי הוֹשִׁיעַ אֶת-עַמִּי יִשְׂרָאֵל**^٥ معناه أوشיע הנזר כאשר עשיתי معناه אנזר وما أشبههم. ومن مجاز الواو قيامه في أول كلمة غير نافع كقولك **וְחִמַּשׁ עֲשָׂרָה אֲמָה קָלָעִים**، **לִכְתּוֹב**^٦ وقيامه مقام أو في مثل قولك **וּמִכָּה אֲבִיר וְאִמּוֹ**^٧، **וַיִּשְׁתַּחֲוֶי לָהֶם**؛ **וְלִשְׁמֹשׁ אוֹ לִיְרֵחַ**^٨ ونظائرها (نظائرها). ومن مجاز اليود قيامها مقام الألف في مثل قولك **וְאֶסְלַח בְּחִילָה**، **לֹא יִחְמוֹל**^٩ يعني لا אחמול ومقام التاء (التاء) مثل قولك **וְאִם-לֹא יִגָּאֵל הַגִּידָה לִּי**^{١٠} وما شاكل ذلك. ومن مجاز الكاف انضافها ... وبعده نحو قولك **וְלֹא-יָבֹאוּ לְרֹאוֹת כְּבִלְע**^{١١} ... ومن مجاز اللام قيامها مقام من كقولك **הַבָּאִים לְמַלְחָמָה** معناها **מִן הַמְּלַחְמָה** ... ومن مجاز الميم سقوطه في مثل **עַד מִמְּחֶרֶת הַשָּׁבֹת**^{١٢} وإنما يبقا (يبقى) مחרת. ومن مجاز النون سقوطه في مثل

^١ - الفراء: معاني القرآن. ج ١. ص ١، ٢.

^٢ - (وَأَحْبَرِي بَنِي، أَتَحْبِرُ يְהוֹשֻפֵט מֶלֶךְ-יְהוּדָה، עִם، אֶחָזִיָה מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל; הוּא، הַרְשִׁיעַ לַעֲשׂוֹת) (ثم بعد ذلك اتحد يهوذا مع أخزيا ملك إسرائيل الذي أساء عمله) (سفر أخبار الأيام الثاني ٣٥:٢٠).

^٣ - (בֶּן-אָדָם، הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה הָעֲלוּ גִלּוּלֵיהֶם עַל-לִבָּם، וּמִקְשׁוֹל עוֹנֵם، נִתְּנוּ נֶכַח פְּנֵיהֶם: הַאֲדָרֶשׁ אֲדָרֶשׁ، לָהֶם) "يا ابن آدم هؤلاء الرجال قد اصعدوا أصنامهم إلى قلوبهم ووضعوا معثرة إثمهم تلقاء أوجههم فهل إسال منهم سؤالاً" (سفر حزقيال ٣:١٤).

^٤ - "وَالْبَاقِيَ مِنَ اللَّحْمِ وَالْخُبْزِ تَحْرِقُونَهُ بِالنَّارِ" (سفر اللاويين ٨:٣٢).

^٥ - "إِنِّي بِيدِ دَاوُدَ عَبْدِي أَخْلَصْتُ شَعْبِي" (سفر صموئيل الثاني ٣:١٨).

^٦ - "وخمسة عشرة ذراعاً من الأستار للجانب أعمدتها ثلاثة وقواعدها ثلاث" (سفر الخروج ٢٧:١٤).

^٧ - "ومن ضرب أباه وأمه يقتل قتلاً" (سفر الخروج ٢١:١٥).

^٨ - "ويذهب ويعبد آلهة أخرى ويسجد لها أو للشمس أو للقمر" (سفر التثنية ١٧:٣).

^٩ - "فلا تزال تعزيتي وابتهاجي في عذاب لا يشفق" (سفر أيوب ٦:١٠).

^{١٠} - "وإن كنت لا تفك فأخبرني" (سفر راعوث ٤:٤).

^{١١} - "ولا يدخلوا لبروا القدس لحظة" (سفر العدد ٤:٢٠).

^{١٢} - "إلى غد السبت" (سفر اللاويين ٢٣:١٦).

נשכרתי يكون القول على معنى שכרתי والشين لا مجاز فيها ... ومن مجاز التاء قيامها مقام اليود كقولك ותרתי ישראל معناه ויהי ישראל ... لواحق في أواخر الكلمات

لها أيضاً مجازات مثل ותשליך במצלוחים^١ "٢"

هذا وقد أرجع سعديا مجاز الحروف للأسباب نفسها التي أرجع إليها الفراء وجوده في القرآن، وهو الاستخدام الشائع في اللغة يقول "ثم أخرجت لأوثان ولامועדים آياتاً وأوقاتاً ولم أقل لآيات ولأوقات على رسم اللغة لا المجاز إلا الواجب. إن أهلها إذا هم أرادوا أن يقولون صار القطن ثوباً قالوا היה הצמר לבגד وإذا قصدوا أن يقولوا صار الحب طعاماً قالوا והיה הזרע ללחם يزيدون أبدأ في الثاني لأمأ وليس يريدون به أن يكون الأول دليلاً للثاني بل يريدون أن يصير هو هو وبيان ذلك من المكتوب قول الله ויהי האדם، לגוף חיה^٢ وفي العصي ויהי לחנין وفي التراب ויהי לבנם وما أشبه ذلك كلها إنما معناها أن الشيء الأول هو بعينه الذي صار الشيء الثاني وليس هو دليل له".

والأمثلة على ذلك كثيرة عند الفراء، منها على سبيل المثال لا الحصر، قوله تعالى "فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ"^٣ العرب تقول إلى أين تذهب وأين تذهب؟ ويقولون ذهبت الشام وذهبت السوق وانطلقت الشام وانطلقت السوق وخرجت الشام واستجازوا في هؤلاء إلقاء "إلى" لكثرة استعمالهم إياها.^٤ وقوله تعالى "فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ"^٥ قيلت باللام. وفي "قد

^١ - "وتطرح في أعماق البحر جميع خطاياها" (سفر ميخا ١٩:٧).

^٢ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٩، ٢٠، وسعديا هنا لم يدرك أن هذا يرجع إلى قوانين الإعلال والإبدال في اللغة العبرية مثل ما بين الألف والهاء في مثل אגדה הגדה، وبين الميم والنون مثل כמהם כמה، كما أشارت د/ سلوى ناظم في كتابها (سعديا جاعون أقدم النحاة العبرانيين) إلى هذه الظاهرة عند سعديا في كتابه (كتاب اللغة) وفي أعمال أخرى مثل الأمانات والاعتقادات، وذكرت أن كل من ابن جناح وابن بلعم وراشبي وابن عزرا استشهدوا ببعض حالات الإبدال التي ذكرها سعديا. إلا أن دوناش بن لبراط اعترض على بعض الحالات أيضاً، مثل انتقاد ابن لبراط لسعديا لاعتباره أن صيغة מוצא (سفر أيوب ٣٨: ٣٢) متطابقة مع מוצא. د/سلوى ناظم. سعديا جاعون أقدم النحاة العبرانيين . ص ٩٦ - ٧٤.

^٣ - "فصار آدم نفساً حية" (سفر التكوين ٧:٢).

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٦، وهنا سعديا لم يدرك أن الأمر ليس متعلق بإضافة اللام ولكن بأن فعل היה عندما يقترن بحرف الـ لا يكون بمعنى أصبح.

^٥ - سورة الانفطار: الآية ٢٦.

^٦ - الفراء: معاني القرآن. ج ٣. ص ٢٤٣.

^٧ - سورة آل عمران: الآية ٢٥.

تصلح في موضعها تقول في الكلام جُمعوا اليوم الخميس. وكان اللام لفعل مضمر في الخميس كأنهم جمعوا لما يكون يوم الخميس، وإذا قلت: جمعوا في يوم الخميس لم تضمر فعلاً. وفي قوله "فَجَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ" أي للحساب والجزاء.^١

ولكن المجاز على مستوى الحروف تطور كثيراً على يد أبي عبيدة في كتابه مجاز القرآن لأنه اعتبر مجيء حرف مكان حرف أو حذفه أو سقوطه أو إيداله من قبيل المجاز كما جاء لدى سعديا.

يقول أبو عبيدة في قوله تعالى "شَفَا جُرُفٌ هَارٍ"^٢ وهار مجاز هائر، والعرب تنزع هذه الباء من فاعل.^٣ وقوله تعالى " لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ" أم يقولون^٤ مجاز أم هاهنا مجاز الواو، ومثلها قوله تعالى "إِلَّا قَوْمٌ يُونُسُ"^٥ مجاز إلا هاهنا مجاز الواو كقولك وقوم يونس لم يؤمنوا حتى رأوا العذاب الأليم فأمنوا^٦. وفي مثال آخر للواحق قوله تعالى "مِنْ طِينٍ لَا رَيْبَ"^٧ مجازها مجاز لازم^٨.

١- الفراء: معاني القرآن ج ١. ص ٢٠٢، ٢٠٣. وانظر أيضاً ص ٩٠، ١٧٢، ٢٣٨، ٢٨٢، ٣٣٧، ٣٨٦، ٤٦٤، ج ٣ ص ٦، ٥٦، ١٥٥، ٢٤٣، وانظر أيضاً رسالة الخطابي ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ص ٤٨، ٤٩.

٢- سورة التوبة: الآية ١٠٩.

٣- أبو عبيدة: مجاز القرآن. ج ١. ص ٢٦٩.

٤- سورة يونس: الأيتان ٣٧، ٣٨.

٥- سورة يونس: الآية ٩٨.

٦- أبو عبيدة: مجاز القرآن. ج ١. ص ٢٧٨، ٢٨٢.

٧- سورة الصافات: الآية ١١.

٨- أبو عبيدة: مجاز القرآن. ج ٢. ص ١٦٧ وانظر أيضاً ج ١. ص ٢٩٦، ٣١٥. ج ٢، ص ٥، ٤٨، ٩٣، ١٢٥، ١٦٧، ٢٠٦، ٢٥١.

ثالثاً: التأويل باعتبار استقصاء وجوه الآية:

تعتمد هذه الطريقة على الاجتهاد العقلي في محاولة لحصر كل الوجوه والتأويلات اللغوية للفقرة أو الآية التي يمكن أن تدل عليها التراكيب والصيغ في الاعتبار، وحمل الفقرة أو الآية أو الكلمة على الوجوه المختلفة، وذلك يعتمد على أن الآية هذه من قبيل المتشابه لذلك فهي تحتمل الوجوه الكثيرة الموافقة للعقل.

وتتحصّر هذه الطريقة أيضاً في تدعيم تأويلات السابقين وحصرها، بتعداد الشواهد اللغوية للكلمة أو الآية في المأثور واللغة، ثم يرجح المفسر أقرب التفسيرات إلى فكره ومعتقده ويقدم الدليل على صحة رأيه.

وقد زخر التفسير عند سعديا بهذه الطريقة، حيث كان يحصر كل الوجوه اللغوية للكلمات على وجه الخصوص، ثم يرجح أحد الآراء. فمثلاً يقول سعديا في تفسيره للفظه "אֲשֶׁר" التي وردت في الفقرة محل التفسير: "وفسرت אֲשֶׁר ل'א-תקח אִשָּׁה' أن لا تأخذ لأن لفظه אֲשֶׁר في اللغة على أربع معاني، الأول "الذي" وهو جمهورها وأكثرها، والثاني "كما" وهو مثل قوله אֲשֶׁר טָמְאוּ، אַחֲזִיתֶם^١ يعني كما أسو (اساءوا) إليهم، ومنه مقام אם "إذا" كما قال אֶת-הַבְּרָכָה--אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ^٢ وأيضاً אֲשֶׁר נָשִׂיא، יִקְטָא^٣ ومنه وهو الذي ما هو وصلة أن يفعل كذا ويصنع كذا كقول نحما אֲשֶׁר، יַעֲבִירוּנִי، עַד אֲשֶׁר-אָבוֹא، אֶל-יְהוָה^٤ "١".

فبعد أن يحصر سعديا الوجوه المحتملة للفظه "אֲשֶׁר" وهي:

١- أن تكون بمعنى الذي، وهذا هو معناها الشائع.

^١ (וְאֲשֶׁר יַעֲבִירוּ--פִּיהֶנָּה אֶל הַיְּשָׁמִים، וְאֶל הַיְּהָרִים: אֲשֶׁר ל'א-תקח אִשָּׁה، לְבָנִי، מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי) "فاستحلفك بالله إله السماء وإله الأرض لا تأخذ زوجة لابني من بنات الكنعانيين" (سفر التكوين ٢٤:٣).

^٢ (בְּנֵי יַעֲקֹב، בָּאוּ עַל-הַקְּלָלִים، וַיָּבֹאוּ، הָעִיר--אֲשֶׁר טָמְאוּ، אַחֲזִיתֶם) "ثم أتى بنو يعقوب على القتل ونهبوا المدينة لأنهم نجسوا أختهم" (سفر التكوين ٣٤:٢٧).

^٣ "אֶת-הַבְּרָכָה--אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ، אֶל-מִצְוֹת יְהוָה אֶל הַיָּם" "البركة إذا سمعتم لوصايا الرب" (سفر التثنية ١١:٢٧).

^٤ (אֲשֶׁר נָשִׂיא، יִקְטָא: נְעֻשָׁה אַחַת מִכָּל-מִצְוֹת יְהוָה אֶל הַיְּהוָה ל'א-תעשינה) "إذا أخطأ رئيس وعمل بسوء واحدة من مناهي الرب" (سفر اللاويين ٢٢:٤).

^٥ "وقلت للملك إن حسن عند الملك فلتعطي رسائل إلى ولاية عبر النهر لكي يجيزوني أصل إلى يهوذا" (سفر نحما ٢:٧).

^٦ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٤٩.

٢- أو تكون بمعنى كما.

٣- أو تكون بمعنى إذا.

٤- أو أن تعنى أن + الفعل المضارع.

يقدم سعديا لنا سبب ترجيحه للوجه الرابع (أن + الفعل المضارع) فيقول: "وتأملنا فوجدنا لم يحلفه على أن يفعل أعنى أن يزوج يسحق [إسحاق] من رهط أبيه وإنما أحلفه على أن لا يزوجه من الكنعانيين (الكنعانيين) لأن باب لا هو في يده وباب نعم هو في يد غيره وكذلك الكذب في لا إنما يقع مرة واحدة، وفي نعم يقع مرات كثيرة. وشرح ذلك كمن يرمى إلى إنسان فيقول ليس هذا إنسان ولا بهيمة ولا ما (ماء) فإنما كذب في لا الأول والباقي حق. فإن قال هو إنسان وبهيمة وطائر (طائر) وشجرة وفضة وذهب وما (ماء) فإنما صدق في النعم الأول والباقي فباطل".^١

وقد كان هذا الأسلوب من أهم الطرق التي كشفت عن قضية إعجاز القرآن إذ كانت دليلاً قوياً على ما في نصوصه وآياته من ثروة أدبية غزيرة. وبناء على ذلك اعتبره فريق من العلماء وجهاً من وجوه إعجاز القرآن حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجهاً، وأكثر وأقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر، ومنها كتاب مقاتل بن سليمان في معرفة وجوه القرآن ونظائره وقد أيد الإمام على بن أبي طالب هذا الرأي بقوله: "إن القرآن حمال أوجه".^٢

وقد اتخذ المعتزلة نظرية وجوه القرآن مذهباً لهم لبيان أصول عقائدهم الفكرية وحمل الآيات على التأويل العقلي الذي يوافق مذهبهم^٣، فمن منطلق دفاع المعتزلة عن الاجتهاد، أجازوا كل الوجوه اللغوية التي تحتلها الآية واحتمال كونها مراد الله تعالى، خلافاً لقول أهل السنة بأن للآية معنى واحد هو مراد الله تعالى وما عداه محاولات اجتهادية لا يمكن القطع بها.^٤

وقد لجأ سعديا لهذا الأسلوب حتى يحاول جمع كل ما تحتلّه الفقرات التوراتية والكلمات من معاني سواء المشهور أو المأثور، وذلك حتى يبين لنا ثراء اللغة العبرية من ناحية ويبرز من ناحية أخرى ثراء العهد القديم وأن كلماته تحمل الكثير من الأوجه تصلح لكل مفسر، ثم يعمل عقله ليبرر اختياره لأحد هذه الأوجه، فيجب أن يكون السبب الذي قدمه سبباً مقبولاً عقلياً.

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٥٠.

^٢ - السيوطي: الإتقان. ح ٢. ص ١٤٥.

^٣ - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. ص ٧٨.

^٤ - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ١ / ٣٧٥.

يقول سعديا : " وفسرت ומלאו "وعمو" لأن هذه اللفظة على خمسة ضروب منها مלא لقوله וימלא כפו ממנה^١ ومنها كمال ומלאה את-ידם פי איל המלואים^٢ ومنها نظام ומלאה בו מלאה אבן ואבני מלואים^٣ ومنها جراح قلب وأقدام אשר-מלאו לבו^٤ وبعبارة مده אמה לביתך^٥ ومنها عموم וימלא הבית، את-העדר^٦ وعلى أنا نفسره ملاً فإنما معناه عموم لأن السحاب لا يشغل البيت كله"^٧

وكما نرى فإن شواهد اللغة هي الأقرب لهذه النظرية، فكان القسط الأكبر من النشاط في التفسير ينصب فيها لأنها تمكن من تحوير الكلمات واستقصاء معانيها اللغوية. وناسب ذلك سعديا حيث مكنه من الجمع بين نزعتة العقلية ودوره كرئيسا لمؤسسة الحفاظ على التراث فحاول بقدر ما يستطيع جمع آراء السابقين وإيرازها والإدلاء برأيه إما بترجيح آراء السابقين أو بترجيح رأى جديد وتقديم الدليل إن وجد على صحة أيهما.

وقد شكل هذا النوع وخصوصاً لدى أبي الحسين الخياط (ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م) والجاحظ ظاهرة عامة في تفسيرهم للقرآن طوال القرن الثالث بتأثير من مهمتهم الدفاعية عن الدين. فهذا الخياط يرد على الروافض في قولهم بالبداء في تفسيرهم لقوله تعالى "يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"^٨ فيذكر لهم أربعة تأويلات هي كل ما يمكن في الآية منقولاً ومعقولاً، وليس من بينها ما ذهبوا إليه^٩. واتخذ الجاحظ من صورة القضية الشرطية مثلاً

^١ - (يقرّب، את-המנהג، וימלא כפו ממנה، ויקטר על-המזבח-מלבד، עלת הבקר) (ثم قدم التقدمة وملا كفه منها وأوقدها على المنبح) (سفر اللاويين ٩ : ١٧) .

^٢ - "وتلبس هارون أخاك إياها وبنيه معه وتمسحهم وتملاً أيديهم وتقدهم ليكهنوا لي" (سفر الخروج ٢٨ : ٤١) .

^٣ - "وترصع فيها ترصيع حجر أربعة صفوف حجارة. صف عقيق..." (سفر الخروج ٢٨ : ١٧) .

^٤ - "فتكلم الملك أحشيريوش وقال لأستير الملكة من هو وأين هو هذا الذي يتجاسر بقلبه" (سفر أستير ٧ : ٥) .

^٥ - "ما أمرض قلبك يقول السيد الرب إذ فعلت كل هذا فعل امرأة زانية سليطة" (سفر حزقيال ١٦ : ٣٠) .

^٦ - "فارتفع مجد الرب عن الكروب إلى عتبة البيت فامتلاً البيت من السحابة" (سفر حزقيال ٤٠ : ٤) .

^٧ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٤٦

^٨ - سورة الرعد: الآية ٣٩ .

^٩ - يقول أبو الحسين الخياط: "إنه ليس في هذه الآية التي تلوتها ما يوجب البداء، وقد تأولها أهل العلم من المسلمين على خلاف ما تأولتها الرافضة. فقال بعضهم: إن الله جل ذكره جعل الأجل للمؤجلين فيه في كتاب نسخته الملائكة الذين تعبدوا بحفظ الخلق وعند الله أصل كتاب هذا مجموع فيه تنسخ منه الملائكة ما تقدم من علم الله قبل كونه ، وهو مكتوب فيه كم يكون نطفة وكم يكون علقة وكم يكون خياً. وقال بعضهم: لكل أجل كتاب، يقول: لكل كتاب أجل: للتوراة أجل، أي وقت يعمل بما فيها، وللإنجيل أجل أي وقت وللزبور وقت وللقرآن وقت، ويمحو الله ما يشاء من تلك الكتب "ويثبت" ما يشاء "وعنده أم الكتاب" يعني

يبني عليه الإجابة في مطاعن مخالفيه، ومثال ذلك تأويله في قوله تعالى "وَتَقَعُ الطُّيَرُ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ"^١، حيث يبدأ ببيان ما في القصة من النسق المعنوي وتتابع النظم في إسهاب، ثم رد على مطاعن المنانية والدهرية وأصحاب الجهالات في الآية وما يتعلق به في السور الأخرى في ستة أسئلة وأجوبتها^٢.

ولكن ذلك لم يمنع المعتزلة من الرجوع إلى المأثور في هذا الأسلوب من التفسير، فالرمانى حين يفسر قوله تعالى: "وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا"^٣، فإنه يمزج التراث بالمذهب العقلي في محاولة لإبراز الإعجاز البياني^٤.

وعلى هذا المثال مضى الشريفة ومعاصروه يجمعون تراث القدماء من مفسري المعتزلة، ويعبرون عن أصول نظريتهم في التفسير، ومنهم القاضي عبد الجبار، غير أنه كان يجمع تأويلات المعتزلة بما لديه من ذخيرة شعرية ولغوية. ولكن هذا الأسلوب تطور كثيراً على يد أبرعهم في مجال اللغة الزمخشري، فكان يتخذ من بيان احتمالات المحل الإعرابي والوجوه اللغوية للألفاظ والتراكيب مقدمة لتأملاته البلاغية فيما بين التراكيب والمعاني من مطابقة في الأداء ومشاكلة في الإعجاز البياني، بالإضافة إلى استخدام القراءات في تخريج الوجوه القرآنية، وقد عبر الزمخشري عن ذلك بوضوح في تأويل قوله تعالى "إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى

الأصل الذي نسخت منه هذه الكتاب، وهو قوله: "وَأَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَنَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ" (سورة الزخرف: الآية ٤). وقال بعضهم: مع ابن آدم ملكان منذ أدرك يكتبان الخير والشر، ثم يمحو الله من ذلك ما يشاء ويثبت ما يشاء. وهذه التأويلات كلها جائزة، وتأويل الرافضة لهذه الآية واختيارها له دون ما ذكرنا من التأويلات الصحيحة يشبه مائر اختياراتها من التشبيه والجبر والقول بالرجعة وإكفار المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان" الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تقديم ومراجعة: محمد حجازي. مكتبة الثقافة الدينية. ١٩٨٨. ص ١٩١ - ١٩٢.

^١ - سورة النحل: الآية ٢٠.

^٢ - حيث وجه المخالفون النقد لهذه الآية لأن سيدنا سليمان توعد الهدد بالعقاب، والعقاب لا يكون إلا للعاقل أي الأدمي، ومعنى هذا أن الهدد مكلف، فيرى الجاحظ أن تعريف الهدد في الآية بالآلف واللام يعني هدد بعينه، ليكون آية وبرهاناً، والقضية الشرطية التي انطلق منها الجاحظ هي أننا لم نعرف العقل إلا عندما رأينا الجنون والضعف عرف بالقوة، ومن هنا كانت قوة تأثير حكمة الهدد، ثم يبدأ الجاحظ في الرد على انتقادات الفرق الملحدة مثل: مسألة كلام الهدد، وهل الهدد على علم وفهم لما سرده أم أنه يقص ما رآه دون فهمه، وتهديد سليمان للهدد بالذبح، وكذلك طعن الدهرية في عدم معرفة خبر ملكة سبأ. الجاحظ: الحيوان ٩٣ - ٧٧.

^٣ - سورة الفرقان: الآية ٢٣.

^٤ - الرمانى: النكت في إعجاز القرآن. ص ٨٦، ٨٧.

أَمَّا مَا يُوحَىٰ^١ إذ يستهجن ما يؤدي إلى تناقض النظم من الأخذ بظاهر قواعد النحو ويطلب تأويلها بما يناسب النظم بقوله "الضمائر كلها راجعة إلى موسى ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة لما يؤدي إليه من تناقض النظم، فإن قلت: القنوف في البحر هو التابوت وكذلك الملقى إلى الساحل، قلت ما ضرك لو قلت المقنوف والملقى هو موسى في جوف التابوت حتى لا تتفرق الضمائر، فيتناقض عليك النظم الذي هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته أهم ما يجب على المفسر. لما كانت مشيئة الله تعالى وإرادته ألا تخطئ جرية ماء اليم والوصول به إلى الساحل وإلقاءه إليه، سلك في ذلك سبيل المجاز وجعل اليم كأنه ذو تمييز أمر بذلك ليطيع الأمر ويمتثل رسمه فقل: قليله اليم بالساحل.^٢

^١ - سورة طه : الآية ٣٨.

^٢ - الزمخشري: الكشاف ٦٢/٣، ٦٣، وكذلك في الآية التي تقول "فَلَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَخْلِفٌ وَعَدُو" سورة إبراهيم: الآية ٤٧، ٢ / ٥٦٤، ٥٦٥، وقوله تعالى: "وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّنْ تَخْلُقَهُ" سورة طه: الآية ٩٧، ٨٤/٣، ٨٥.

رابعاً: التأويل باعتبار دلالات العموم والخصوص:

أجاز أهل السنة تخصيص عام القرآن في حين أن الصحابة قبلهم اختاروا عموم اللفظ الوارد في مناسبة خاصة أو أشخاص معينة، في حين أن المعتزلة خالفت أهل السنة واتبعت الخوارج واحتجوا بذلك بأن أصل الخطاب على العموم.^١

وقد أخذت المعتزلة بهذه القاعدة في جميع أساليب الخطاب في القرآن، وغضوا الطرف عما في أسباب النزول من خصوصية، وقد وضع "النظام" الضوابط التي تعين المعتزلة على استيضاح ما في الآيات من عموم لغوي فقال "إن الخبر الذي ظاهره العموم، ولم يكن في العقل ما يخصه، على المفسر أن يقف في عمومته حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً فيها قضى على عمومته".^٢

وقد كان الهدف من ذلك الرد على مطاعن الملحدين، فليس بجائز أن يكون الخبر خاص وقد جاء مجيئاً عاماً إلا مع الخبر وما يخصه أن تكون خصوصيته في العقل، ولا يجوز أن يكون خاصاً ثم تجيء الخصوصية بعد الخبر.^٣

فمثلاً الآية التي أثارت الكثير من الإشكال حول عمومها وخصوصها، وهي "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"^٤ يرى أهل السنة أنها مخصصة بدليل قوله تعالى "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ"^٥. ويرى المعتزلة أن الآية عامة ليس فيها تخصيص وأن الله خلقهم ليفعلوا فعل بعضهم وترك بعض، وليس فيه لأهل القدر حجة وهذا ما قال به الفراء^٦ والقاضي عبد الجبار^٧ والزمخشري^٨، وعلى هذا فالآية تعد من المحكم عند المعتزلة لأنهم يأخذونها بظاهرها دون حاجة إلى تأويل. أما الآية التي يستشهد بها أهل السنة فالمعتزلة يتأولونها على أن فيها مجازاً وحذفاً، وأن اللام في "جهنم" ليست لام تعليل ولكنها لا العاقبة.^٩

وسعدياً لم يتبع المعتزلة في هذه القاعدة بالأخذ بعموم اللفظ، ولكنه اتبع أهل السنة، ربما لأن هذه القاعدة اختصت بالأحكام والشرائع ولذلك لا يمكن تطبيقها على أحكام وشرائع فسي

١ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ١٤٤، ٢٧٦، ٢٩٠.

٢ - الجاحظ: البيان والتبيين ١/ ٧٥ - ٧٨، ٨٣.

٣ - المرجع السابق: ١/ ٧٥ - ٧٨، ٨٣.

٤ - سورة الذاريات: الآية ٥٦.

٥ - سورة الأعراف: الآية ١٧٩، نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. ص ١٦٣.

٦ - الفراء: معاني القرآن. ٣/ ٨٩.

٧ - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن. ١/ ٦٢٨، ٦٢٩.

٨ - الزمخشري: الكشاف. ٤/ ٤٠٥، ٤٠٦.

٩ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. ص ١٦٣.

ديانة أخرى، فقد كانت هذه القاعدة هي الأكثر تطبيقاً في آيات الوعد والوعيد وأحكام العبادات. والسبب الآخر أن سعديا لم يستطع الأخذ بعموم اللفظ في التوراة لأن هناك بعض الفقرات والألفاظ في التوراة لو أخذت بعمومها لكانت محلاً للطعن والتشكيك مثل قضية معرفة الخير والشر التي كانت ستوفرها الشجرة لو أكل منها آدم وحواء، ولذلك منعها عنهما الرب فكان المخرج أن سعديا اعتبر أن טוב ורע (الخير والشر) في الفقرة ليس بشكل عام ولكن بشكل خاص وجزئي. يقول سعديا: "وأقول أما טוב ורע الذي وصفه الله أن آدم لم يكن يعرفه فليس هو معرفة جميع الخير والشر، لكن معرفة بعض منه لأنني أجد كلام بني إسرائيل (إسرائيل) يقولون فيه على فعل من الأفعال טוב ורע من ذلك قول موسى لإسرائيل عن نبيهم الذين لم تتم لهم ٢٠ سنة ובניכם אשר לא-ידעו היום טוב ורע^١ ومعلوم أن من كانت له ١٨ سنة يعلم كل טוב ורע يعلمه الناس، وإنما بقي عليه الحرب فقط فإنهم لم يكونوا يخرجون إليها أقل من ٢٠ فسميت الملاحم טוב ורע وقول ייען לבן ובתואל נ"אמרנו، מידנה יצא הדבר؛ לא נוכל דבר אליך، רע או-טוב^٢ ليس هو قول يعم كل טוב ורע بل قول خاص في إطلاق רבקה معه أم لا. وقول الله جل جلاله ללבן "נ"אמר לו، הנשמר לך פן-תדבר עם-יעקב--מטוב עד-רע^٣ ليس هو عام، بل خاص في اغتصابه على ولده وماله وانصافه..."^٤

ونلاحظ هنا أن سعديا يؤكد خصوصية טוב ורע في قضية المعرفة، فأعادهما أولاً إلى الاستخدام الشائع بين بني إسرائيل، ثم جمع الأمثلة من التوراة التي تؤكد انحيازها إلى خصوصية טוב ורע.

^١ - "وبنوكم الذين لم يعرفوا اليوم الخير والشر" (سفر التثنية ١: ٣٩).

^٢ - "فاجاب لابان وبتونيل وقالوا من عند الرب الأمر لا نقدر أن نكلمك بشر أو خير" (سفر التكوين ٢٤: ٥٠).

^٣ - "وأتى الله إلى لابان الأرامي في حلم الليل له احترز من أن تكلم يعقوب بخير أو شر" (سفر التكوين ٣١: ٢٢، ٢٤).

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين ص ٧٢، ٧٣، وانظر أيضاً قوله في حرف الهاء في كلمة אלשכנה واقعة بالخصوص دون العموم . التفسير ص ١١١.

خامساً : التأويل باعتبار المقاصد اللغوية للألفاظ:

وتعتمد هذه الطريقة على الكشف عما وراء الألفاظ من المقاصد اللغوية، ولتحقيق هذا الهدف لا بد من المزاوجة بين المنهج اللغوي والمنهج العقلي. ويتحقق ذلك من خلال قاعدتين هما: ١ - تخريج الآيات تخريجاً لغوياً يكشف عما فيها من المعاني الكلية.

٢ - الأخذ بالراجح من هذه المعاني بناء على النظرية العقلية.

ويوضح ذلك الأسلوب تفسير سعديا لقوله "וינחם" لينزه الإله عن المشاعر مثل الندم والغضب ورده إلى المشهور في اللغة ثم الحكم بالدليل العقلي.

يقول سعديا: -" وفسرت וינחם تواعد لأن هذه اللفظة تقع على ستة معاني منها ندامة على المشهور ... ومنها تواعد... ومنها عزا (عزاء) ... ومنها صفح... ومنها سخونة... ومنها نظر... وهو من لغة أهل ארץ ישראל أنا حامي مقام אמתא ويكون النون تفخيم في القرائين (القرائين) العبرانيين كما قد كان يأخذون كلمة بلغة الترجوم.. فعلى هذه العبارة يكون וינחם، אלה-לבו ' عاطفاً على אלהים لأنه من أول إلى آخر قيل בלשון יחיד وتكون زيادته כי לשה את האדם وأيضاً כי לשיתיד على ما وضعنا أنه بما صنعه لا من شيء فهو قادر على أن يخترمهم إذ ليس اخترامهم في العقل أصعب من ابتداهم بل أسهل... وقد يمكن أن يتصرف וינחם יי من لفظة الندم على مشهورها ويكون וינחם أيضاً إلى فعل الخالق ولا يشوب قدرته نقص على هذا الطريق التي أصف. ألسنا نقول يحذر للأوليا (للأولياء) شيئاً (شيئاً) من نحو قوله לולי، יעס ארוב אגוד^٢، من حيث لا يدخله خوف وإنما يحذرهم منه، ونقول أيضاً إنه يتمنا (يتمنى) لخلقه شيئاً (شيئاً) نحو قوله מי-יתן ויהיה להם זה להם^٣ من حيث لا حل فيه الرغبة وإنما يمنيهم هم إياه وأنه يفرح بأعمال الصالحين من حيث لا يحدث فيه فرح.. وإنما خالص القول أنه يفرحهم هم بأعمالهم فكذلك يستقيم أن نقول في וינחם، אלה-לבו غمة ومشقة لا يحلان فيه، لكن أحلها في الذين كفرو وعصوه وخالفوه. وكذلك וינחם أوقع بهم الندامة بالوجوب حتى تمنو أنهم لا يكونوا في الدنيا ولم يخلقهم ربهم^٤.

ففي المثال السابق نجد سعديا يعدد المعاني اللغوية لكلمة וינחם، والتي تعني الندامة ولكنها لا تليق بالذات الإلهية، فيجمع معانيها المشهورة بين بني إسرائيل وحتى لدى

^١ - "فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه" (سفر التكوين ٦: ٦).

^٢ - "لو لم أخف من إغاطة العدو" (سفر التثنية ٢٧: ٣٢).

^٣ - "يا ليت قلبهم كان هكذا حتى يتقوني" (سفر التثنية ٢٩: ٥).

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٠٠ - ١٠١.

الطوائف المناهضة له، ونظراً لأن اللفظة توحى بأن هناك مشاعر بشرية تلحق بالذات الإلهية، فإن هذا لا يعنى أن الذات الإلهية يلحقها نقص ولا تحل فيها المشاعر، ولذلك فسرهما سعديا على أن الله هو الذى أوقع الندامة في قلوبهم، حتى ينزه الذات الإلهية ولا يلحق بها نقص.

وقد كانت المعتزلة بهذا المنهج تسعى للكشف عما وراء الألفاظ من المقاصد اللغوية والصفات التى تليق بالذات الإلهية وذلك لدفع شبه الخصوم، فلا تقبل من التأويلات اللغوية والنحوية إلا ما صحبه الدليل المظهر لإعجاز القرآن وروعة بيانه من الشعر العربي حتى أصبح الشعر العربي مقياساً للمفاضلة بين المفسرين. بل إنهم ساووا بين الآيات وما يوضح مقاصدها من الشعر.

وقد أفاد هذا المنهج سعديا في رد مقاصد الفقرات والألفاظ التوراتية للشائع في استعمال اللغة ومحاولة تجميع المعاني المشهورة لها والناذر منها واختيار ما يناسب فكره وآراءه، وذلك ساعده على الحفاظ على مكانة لغة المشنا والتلمود، فإذا كان لا يوجد شعر عبراني يرجع إليه، فقد وجد ما يرجع إليه من آثار الحكماء في لغة التلمود محاولاً بذلك إثبات أن اللغة العبرية ذات جذور وتراث ولها ماض وبالتالي لها حاضر وخير مثال على ذلك المثال السابق الذى أوردناه.

ويعود الفضل للجاحظ^١ والقاضى عبد الجبار^٢ في تأسيس هذا النوع من أنواع التفسير، حيث أوصى الجاحظ المفسرين الالتزام بالمثال العربي في الاستعمال اللغوي والإقدام على ما أقدم العرب عليه، والكف عما أحجموا عنه ومعرفة ما للعرب من أمثال واشتقاقات ولعل هذا هو السبب في أن الجاحظ كان يتبع تأويلاته بالكثير من الشواهد شعراً كانت أو نثراً. لذلك مثلاً اصطلاح المعتزلة على تسمية لام التعليل في قوله تعالى: "وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ"^٣، بأنها لام العاقبة. وقالوا لم يؤتوا المال ليضلوا، ولكن لما كان عاقبة أمرهم الضلال كأنهم أوتوها فهي لام العاقبة.^٤

^١ - الجاحظ: الحيوان . ١/ ١٥٣، ١٥٤، ٢١٢.

^٢ - القاضى عبد الجبار: المغنى . ١٤/ ٢٧١ .

^٣ - سورة يونس: الآية ٨٨.

^٤ - الزركشى : البرهان. ج. ٤. ص ٣٤٨.

ويتضح تأثر سعديا بمثل هذا النهج في محاولته لتفسير جملة כאלמנו כדמנונו على أن ذلك مما شاع من تواضع أهل اللغة للتعظيم والتفخيم، وأنها قول مجازي شائع في اللغة القصد به أن آدم على صورة الله من ناحية السيادة والسلطان على الأرض.^١

ويرجع هذا إلى اتفاق سعديا مع المعتزلة على أن اللغة اصطلاح^٢، وبالتالي فاللغة هي القصد. يقول القاضي عبد الجبار: "لا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلا على الوجه الذي وضعت له.. وإلا كان المتكلم بها عابثاً.. ولذلك لا يحسن اتباع أهل اللغة في مواضعهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة".^٣

وقد طرّح سعديا هذا المبدأ لصالحه للدفاع عن سيدنا إبراهيم عندما قال لملك مصر إن سارة هي أخته وطعن الملحدون في هذا بأنه نبي وكذب، في أن اللغة تجيز أن يطلق الرجل على امرأته أخته فالمهم القصد. يقول سعديا: "لما كان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب وكان إبراهيم أحد الحكماء (الحكماء) المؤمنين (المؤمنين) لا يضع الشيء (الشيء) إلا في موضعه ورأيناه يتخوف القتل علمنا أنه قد كان صح له أنهم قد يقتلوا الرجال بسبب نسائهم (نسائهم) فتخوف إبراهيم أن يقتلوه ويأخذوا سارة حراماً ويلحقها المكروه ويلحقهم أيضاً ولعل أن تهلك الأمة كلها مع ملكها بمعاونتها أو بإمسакها. فرأى أن يقول إنها أختي على الضمير الذي ذكرناه أنها قريبتة كما تحتل اللغة فيتخلص من القتل وهي من المكروه وهم من الإثم".^٤

ومن مثال ذلك عند المفسرين المسلمين تأويل البكاء في قوله تعالى: "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ"^٥. يذكر فيها الشريف الرضي عدة أوجه تأويلية، أهمها قوله: "إن البكاء هاهنا بمعنى الحزن، فكأنه تعالى قال: فلم تحزن عليهم السماء والأرض بعد هلاكهم وانقطاع آثارهم، وإنما عبر سبحانه عن الحزن بالبكاء لأن البكاء يصدر عن الحزن في أكثر الأحوال، ومن عادة العرب أن يصفوا الدار إذا ظعن عنها سكانها، وفارقها قطانها بأنها باكية عليهم ومتوجعة عليهم، على طريق المجاز والانتساع، بمعنى ظهور علامات الخشوع والوحشة عليها وانقطاع أسباب النعمة والأنسة عنها".^٦ فهنا الرضي عمد إلى القصد

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٥٠ ، ٥١.

^٢ - المرجع السابق: ص ٥٧.

^٣ - القاضي عبد الجبار: المغنى. ١٨٧ / ٥.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٣٤.

^٥ - سورة الدخان: الآية ٢٩.

^٦ - الشريف الرضي: تلخيص البيان في مجازات القرآن. ص ٣٠٣.

والتواضع وضرب المثل بما هو شائع عند العرب عندما يصفون الدار حين يهجرها سكانها بأنها حزينة.

فقد كانت المقاصد اللغوية للكلمات من ضمن سبل التأويل لدى من اختاروا التنزيه للذات الإلهية عن أى شىء يشوبها فمثلاً سعديا اعتبر أن كلمة "לב" (قلب) عندما تقترب بالذات الإلهية تدل على الذات، وذلك ليحقق ثلاثة أمور، أولاً: تنزيه الإله عن أن يكون له قلب أو عضو حسي. والثاني: للتوحيد حتى لا يكون هناك شىء يوحى بالتعدد. والثالث: ليبين أن الله فعل ذلك من نفسه ولم يسأله نوح عن ذلك لينزه الله عن عدم المعرفة.

يقول سعديا: "وقال الله من ذاته لا أعود لعن الأرض^١ وفسرت 'אמר יהוה אל-לב' من ذاته لأن "לב" في اللغة يقع على ذات الشىء (الشيء) وخالصه مثل قوله קפאז חה'מ'ת، בלב-ים^٢ ومثل قوله ויהיה ב'ער באש، יא-לב הנשמים^٣... وما شاكل ذلك ومعنى أنه قال من ذاته أى أنه لم يسله أحد عن ذلك إلا هو ابتدئ به من ذاته على التقريب^٤.

ومن مثله عند الشريف الرضى تأويله اللغوي لقوله تعالى: "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا"^٥ إذ يقول: "... وهذه الاستعارة، لأن الشريعة في أصل اللغة اسم للطريق المفضية إلى الماء المورود. وإنما سميت الأديان شرائع لأنها الطرق الموصلة إلى موارد الثواب، ومنافع العباد، تشبيهاً بشرائع المناهل التى هى مدرجة على الماء، ووصلة إلى الرواء^٦.

فقد اصطلح سعديا على أن القلب في الفقرة التوراتية يدل على الذات اعتماداً على أنه مركز الجسم وجوهره ويأتي منه صلاح الإنسان وفساده، كما أن الشريعة عند الشريف الرضى تدل أساساً على الطريق المؤدي إلى الماء الذى يروى العطش لذلك فهى أيضاً السبل الموصلة إلى الثواب العظيم، فكما توجد علاقة مكانية بين القلب والذات، توجد علاقة بين الشريعة بمعناها الحقيقي كطريق موصل إلى الماء وبين معناها الآخر المجازي في صلتها بالديانة لأنها الموصلة إلى الثواب، والقصد والاصطلاح هو العامل في المثليين.

ولا يعنى التأويل باعتبار القصد اللغوي الخروج بالتفسير عن السياق، بل هو منهج يقتضى وضع قيماً إشكالية للنص المتضمن، يقول الجاحظ: "ومن الكلام كلام يذهب به

^١ - سفر التكوين: (٢١:٨).

^٢ - "تجمدت اللجج في قلب البحر" (سفر الخروج ٨:١٥).

^٣ - "والجبل يضطرم بالنار إلى كبد السماء" (سفر التثنية ١١:٤).

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٠٥.

^٥ - سورة الجاثية: الآية ١٨.

^٦ - الشريف الرضى: تلخيص البيان في مجازات القرآن. ص ٣٠٥.

السامع منه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه، فالإنراك يحصل بمعرفة القصد الذى يرتبط بسياق الآية".^١

^١ - الجاحظ: البيان والتبيين. ح ٢ ص ٢٨١.

سادساً: التأويل اعتماداً على التركيب النحوي:

علم النحو يختص بتحليل الجملة وتركيبها على السواء، لذلك يُعد ركنًا رئيسًا من أركان علوم اللسان العربي، لذلك فالدرس النحوي يهدف إلى تعيين المقاصد والمعاني، فالنحو كما يقول عنه ابن جني "هو انتحاء سَمَتِ كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع، والتحقيق... والتركيب"^١. فالنحو بحث في بنية الكلام ومعرفة في الكيفية التي يبني عليها في تقديمه المعنى، فالخصائص التركيبية والأسلوبية المتعلقة بالإضمار والحذف والإضافة تدرج في صميم الدرس النحوي، لأن هذه الخصائص نظام ذو معطيات دلالية هامة.^٢ لذلك فالنحو يندرج تحت المواضع اللسانية.

الحذف:

قدم سعديا أسلوب الحذف مع وجود مبرر يجعله يعتد بوجود حذف في الفقرة في شرحه للفقرة التوراتية التي تقول إن حواء أم كل حي فيقول: "وما ينحاز إلى الباب الأول أن التوراة تقول [קָרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ, חַוָּה: כִּי הָיָה הָיָהָה, אִם כָּל-חַי] فإن تركنا لفظة كل حي على العموم كمشهورها كابرنا المحسوس، إذ ذلك يوجب أن يكون الأسد والثور والحصان وسائر الحيوان بنى حوه فلما لم تكن حيلة فيدفع المحسوس اعتقادنا أن في "البسوق" كلمة مضمرة بها ما يوافق الشاهد كما نشرح"^٣.

وهنا يقدم سعديا المجاز بالحذف كما وضحه أبو عبيدة المثنى، والذي من شروطه معرفة المحذوف مسبقاً^٤. وهذه المعرفة عند سعديا جاءت حسية نظراً لأنها لا تحتاج إلى عقل أو تمييز بين البشر فالكل يعرف أن حواء أم البشر فقط.

وللتمثيل على هذا النمط، من الممكن أن نرى ما احتج به الزمخشري في تفسير الإضمار، في قوله تعالى "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا"^٥، فيبدأ الزمخشري بتعيين عامل النصب في "قيماً"، فيري أن عامل النصب مضمّر تقديره "جعله"^٦، وكذلك تأويل الزمخشري لقوله تعالى: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ"^٧ إذ

^١ - ابن جني: الخصائص، ج ١، ص ٣٤.

^٢ - هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي، ص ١٦٤.

^٣ - "ودعا آدم اسم امراته حواء لأنها أم كل حي" (سفر التكوين ٣: ٢٠).

^٤ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨.

^٥ - أبو عبيدة: مجاز القرآن، ج ١، ص ٤٠-٤١، ١٠٠، ١٠١، ٢٢٩، ٢٧٩، ٢٩٨، ٣٨٦.

^٦ - سورة الكهف: الآيتان ١، ٢.

^٧ - الزمخشري: الكشاف، ج ٣، ص ٥٦٤.

^٨ - سورة العلق: الآيتان ١، ٢.

يري الزمخشري أن مفعول خلق محذوف من اللفظ معلوم من المراد، فإن قلت كيف قال خلق، فلم يذكر له مفعولاً، ثم قال خلق الإنسان قلت هو على وجهين: إما أن لا يقدر له مفعولاً وأن يراد أنه الذي حصل من الخلق واستأثر به لا خالق سواه، وإما أن يقدر ويراد خلق كل شيء، فيتناول كل مخلوق، لأنه مطلق، فليس بعض المخلوقات أولى بتقديره من بعض^١.

الإضافة:

يقول سعديا في مثال على التأويل باعتبار الإضافة في الفقرة التوراتية: "وزيادته גם הוה" في خبر "صلة"^٢ يحتمل أمرين، إما أن تكون ولدت بعد إبطا (إبطاء) وتوقع وإما أن يكون ليساوي بين شخصي אדב ודבד وبين شخصي אדב ודבד في إقامة شريعة النسل ... وزيادته في القول ודבד לחברתי^٣ زيادة في الجناية لعل ظان يظن أن الرجل الذي قتله لمك يستحق القتل إذ البالغ يمكن أن يخطئ فقد قتل صبيا الذي لا يمكن أن يخطئ^٤.

ومثله ما جاء من مجاز زوائد الحروف عن أبي عبيدة.^٥ وكذلك في قوله تعالى "ليس كمثله شيء"^٦ فقد اعتبرها الزمخشري مثل قوله "بل يذاه مبسوطتان"^٧، فيقول: "ليس هناك فرق بين ليس كالله شيء وبين قوله ليس كمثله شيء إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها وكأنهما عبارتان متفقتان على معنى واحد، وهو نفي المماثلة عن ذاته، ونحو قوله عز وجل "بل يذاه مبسوطتان" فإن معناه بل هو جواد من غير تصوير يد ولا بسط لها^٨، ومن هنا فحرف الكاف حرف مزيد.

^١ - الزمخشري: الكشاف. ج ٦. ص ٤٠٣.

^٢ - "וצלה גם-הוא، ילדה את-תובל קין--ל'טש، כל-ח'רש נח'שח ודבד'ל، נאחות תובל-קין، נעמה" "وصلة أيضاً ولدت توبال قايين الضارب كل آلة من نحاس وحديد، وأخت توبال قايين نعمة" (سفر التكوين ٤: ٢٢).

^٣ - (ני'אמר למך לנשיו، עדה וצלה שמעון קולי--נשי למך، האונה אמת: כי איש הרגתי לפצע، ודבד לחברתי) "وقال لمك لامراتيه عادة وصلة. اسمعا قولي يا امرأتي لمك . واصغيا لكلامي فإني قتلت رجلاً لجرحي وفتى لشدخي" (سفر التكوين ٤: ٢٣).

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٩٥.

^٥ - أبو عبيدة: مجاز القرآن. ج ١. ص ١١.

^٦ - سورة الشورى: الآية ١١.

^٧ - سورة المائدة : الآية ٦٤.

^٨ - الزمخشري: الكشاف ج ٤. ص ٢١٣.

الفصل الرابع

**أنعكاس قضايا الفكر العربي الإسلامي
في تفسير سعديا**

حاول سعديا في تفسيره استخدام الأسس العقلية التي استخدمها من قبل علماء التفسير الإسلامي، وهي أسس استقاها مما قاله علماء المسلمين بشأن القضايا الفكرية المطروحة على بساط البحث آنذاك، وأهمها:

١- قضية المعرفة وأنواعها وأدواتها.

٢- الذات الإلهية وصفاتها.

٣- العدل الإلهي وحرية الإنسان.

٤- التجسيم والتنزيه.

٥- الخلق.

٦- النبوة.

٧- الجدل الديني.

أولاً: قضية المعرفة

يمكننا أن ندرك تأثير القضايا الفكرية المثارة على بساط الثقافة العربية من مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين، فقد أشار في المقدمة إلى مسألة المعرفة بفرعيها الحسي والعقلي وأهميتها في تفسير فقرات سفر التكوين.

ولا شك في أن المعرفة من الأدوات المهمة التي يحتاج إليها المفسر في تفسيره للنصوص الدينية، ولهذا كانت المعرفة من أهم المسائل المطروحة على بساط الفكر الإسلامي، وهي كما يعرفها لنا الرازي: "من أدرك شيئاً وانطبع أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً، وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانياً هو الذي أدركه أولاً فهذا العلم هو المسمى بالمعرفة، ولذلك فإنه إذا رآه ثانياً وتذكر أنه هو الذي رآه أولاً قبل ذلك فإنه يقول الآن عرفتكم".^١

وقد استفاد سعديا من علماء المسلمين في تقديمهم لقضية المعرفة في سد الثغرات التي يواجهها اليهودي إزاء كتابه المقدس، فحين فسر سعديا سفر التكوين أدمج فيه القضايا التي طرحت في هذا العصر، وكان الهدف من ذلك الرد على الانتقادات التي كانت موجهة من المسلمين للعهد القديم بأنه كتاب غير مصنف ولا مرتب، فخرج سعديا من هذا المأزق بحجة المعتزلة، وهي أن المعرفة واجبة على الإنسان وهو مكلف بها.

يقول سعديا: "ولعل سائل (سائل) يسأل فيقول: إذا كان هذا من شرف النظام بعد التأليف فما بال هذا الكتاب أعنى التوراة (التوراة) لسنا نجد شراعيه [شرائعه] وأحكامه مجموعة جمعاً فمبوبة أبواباً ومقسمة أقساماً مرتبة ترتيباً، بل نراها منثورة نثراً ومبددة

^١ - الرازي: التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢١٩.

تبديداً. فنجيبه بأن نقول إن المنزل له تعالى وتسبح قصد بذلك اعتمال عباده فيه بالكد والعناية حتى يتحفظوه كمالاً ويهدونه هدأً، فيضمون كل قول إلى شبهه وينسبون كل نكتة إلى بابها وفنها، ويكون ذلك أزيد في ثوابهم وأعظم لأجرهم، وجعل في طاقة العلماء (العلماء) البالغين أن يقربوا ذلك إلى أفهامهم".^١

أما السبب الذي دفع المعتزلة للاعتقاد بأن المعرفة أمر واجب على الإنسان، فهو كثرة الآيات الواردة في القرآن الكريم والتي تدعو إلى النظر والتفكير، فيقول عز وجل: "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"^٢. يقول تعالى: "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"^٣. فالقرآن حافل بالآيات التي تدعو الإنسان إلى التفكير والتأمل في أسرار الكون وخفاياه بغية الوصول إلى معرفة الخالق والإيمان به عن اقتناع ويقين لا عن طريق الاتباع، وليس في القرآن أمر واجب على الإنسان أكثر من واجب العقل والتفكير. فيرى القاضي عبد الجبار أن النظر من مراحل التكليف العقلي.^٤ ويستشهد الإمام يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ، ٩١٠م) بقول علي بن أبي طالب: "خلقنا ولم نك شيئاً وأخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً فلم يكلفنا معرفة الحلال والحرام حتى أكمل لنا العقول وسهل لنا السبيل..."^٥

والمعرفة عند علماء الاعتزال مراتب تبدأ بالمعرفة الحسية ثم المعرفة العقلية ثم المعرفة النقلية، نفصلها فيما يلي:

أ- مرتبة المعرفة الحسية:

تأتي الحواس في المرتبة الأولى من مراتب المعرفة، وأول أداة من أدوات تحصيل المعرفة من العالم الخارجي، والتي تنتقل بدورها إلى العقل لتنتهي بالعلم الضروري. وهو ما أكده أحد علماء المسلمين "النظام" (ت ٢٣٥هـ/٨٥٠م) حين رأى أن أول مراتب المعرفة يتولد عن الحواس، وأن المعرفة الكاملة لها ثلاث مراحل: الأولى هي الغريزة الفطرية عرفها الإنسان بالعقل، والثانية العيان وهو الأدلة المادية القائمة في العالم وتدل على الصانع، والثالثة الخبر، والخبر والعيان هما علة الاستدلال.^٦

^١ - مقدمة سعديا لسفر التكوين: ص ٤.

^٢ - سورة النحل: الآية ٧٨.

^٣ - سورة الأعراف: الآية ١٨٥.

^٤ - القاضي عبد الجبار: المغنى. ١١/ ٣٥٨.

^٥ - محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد. ٨٣/١.

^٦ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ٢٠٤.

فالحس يفيد الإنسان في التعرف على الآلة التي أصلها المادة، فوظيفة الحس تتلخص في إدراك الوجود الخارجي المستقل عن الذات، والحواس ضرورية للعبور إلى المعقولات ولإثبات الواقع الخارجي، وهذا ضروري ما دما باحثين عن حقائق العقل، ولن نستطيع الوصول إلى الحقائق إلا عن طريق الحواس. فالحس شيء يولد معنا، وقد جعل الله للإنسان هذه الحواس لتكون أول الطريق إلى تحصيل المعرفة.^١

وقد رأى سعديا نفس ما رآه علماء الإسلام في تأكيدهم على أهمية المعرفة الحسية ومكانتها، حين رأى أن الظواهر والأشياء في الواقع الخارجي أول من يدركها الحواس، ثم يأتي العقل ويحلل ويميز المعارف الحسية ليحكم على مدى يقينها، فيقول سعديا: "وأما العلم الأول الذي هو علم الحواس فإنما يتصل بالأشياء المولفة (المولفة) فإذا هي حصلت له وضعها بين يدي العلم الثاني (العقلي) فحلها وميزها فوجد كل واحد منها مركباً من معاني كثيرة"^٢. ثم يضرب لنا المثل في كيفية تحصيل المعرفة عن طريق حاسة البصر فيقول: "وأقول كحاسة البصر لاقت كتاباً لقاءً واحداً فحصل له حصواً واحداً أنه كتاب ثم تقبل إليه قوة العقول فتميزه فتحرر لها أن نفس الكتابة التي بها سمى ذلك الشيء (الشيء) كتاباً هي شيء عرض وأن مهناً شيئاً حامل لها يقال له جوهر. ثم لوقوع البصر على أقطار متناهية وأبعاد محصورة يقضى العقل بأن في الكتاب شيئاً يقال له كم... ولعله يكون للعقل هذا المعمل أعنى أن يميز بين ما جمعه الحواس"^٣.

ب-مرتبة المعرفة العقلية:

هي معرفة مكتسبة تدرك الكليات والعلاقات عن طريق الاستدلال والاستنباط، وهي تأتي في المرتبة الثانية بعد حصول المعرفة الحسية من العالم الخارجي، حيث يبدأ الإنسان في مرحلة التفكير بعد أن يقدم له الحس المعطيات اللازمة ليستخلص الإنسان بعقله النتائج من هذه المعرفة ولذلك هي معرفة مكتسبة، فوظيفة العقل الأولى بعد مرحلة الحواس حفظ الانطباعات الحسية للإنسان بعد غيابها عن نظره، فتبدأ مرحلة التفاعل بين المحسوس والمعقول، فالحواس يقتصر دورها على إثارة المعارف المخزونة في العقل لتخرجها من حيز القوة إلى الفعل.

^١ - الغياط: الانتصار. ص ١٧٧.

^٢ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٥.

^٣ - المرجع السابق: ص ٥.

لذلك اعتبروا أن العقل يعمل بقوة أطلقوا عليها المصورة أو المتخيلة وظيفتها جمع الانطباعات الحسية^١ وتقديمها للعقل لأن العقل يعنى بالكليات لا بالجزئيات، أو بتعبير الجاحظ "ليرتقى من المعرفة الحسية والوجدانات الغريزية إلى المعرفة العقلية اليقينية"^٢ ويصف الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ/٨٧٤-٩٥٠م) هذا الدور الذي تقوم به هذه القوة بقوله: "ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسمه في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها وهذه هي القوة المتخيلة فهذه تتركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفضل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة"^٣. وقد أدرك سعديا هذا تماماً فرأى أن دور العقل يبدأ بعد ما جمعت الحواس من انطباعات فتبدأ بتحليل هذه الانطباعات وتمييزها لمعرفة الخطأ من الصواب، ثم يبدأ العقل في إدراك الكلّيات ليعطو على مرحلة الجزئيات الخاصة بالحواس. وهو ما أشار إليه بقوله: "أما بعد حمد الله والرضاية عليه فإن العقول وإن حصل لها محض كل موجود وقامت فيها مفردات المحسوس فإنها إنما محضت ذلك من مركبات بسطتها بالتمييز وشخصتها من مولفات (مولفات) حلتها بتخريير، وأما العلم الأول الذي هو علم الحواس فإنما يتصل بالأشياء المولفة (المولفة) فإذا هي حصلت له وضعها بين يدي العلم الثاني (العقلي) فحلها ومييزها فوجد كل واحد منها مركباً من معاني كثيرة... وأقول كحاسة البصر لاقت كتاباً لقاءً واحداً فحصل له حصولاً واحداً أنه كتاب ثم تقبل إليه قوة العقول فتميزه فتحرر لها أن نفس الكتابة التي بها سمى ذلك الشئ (الشئ) كتاباً هي شئ (شئ) عرض وأن ههنا شياً (شيئاً) حامل لها يقال له جوهرأ... ثم لوقوع البصر على أقطار متناهية وأبعاد محصورة يقضى العقل بأن في الكتاب شياً (شيئاً) يقال له كم... ولعله أن يكون للعقل هذا المعمل أعنى أن يميز بين ما جمعت الحواس".^٤

وهنا تجدر الإشارة إلى أن المعرفة الحسية السابقة ليست مضللة، فالمعرفة الحسية هي الأساس الذي يبنى عليه العقل ليصل إلى اليقين، فهي ليست وهماً بل أقل شأناً من المعرفة العقلية، لأنه يلزمها سلامة الحاسة وارتفاع الموانع التي قد تخدع الحواس أو تضللها.^٥

^١ - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل . تحقيق د/محمد إبراهيم نصر. د/عبد الرحمن عميرة. دار الجيل . بيروت . ط٢ . ١٩٦٩ . ج٤ . ص ٧٩ ، ج٣ . ص ٧٤ ، ج٥ . ص ٢٤٠ .

^٢ - الجاحظ: الحيوان . ج٢ . ص ١١٦ .

^٣ - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية. دار المعارف. بيروت. ج٢ . ص ١٢٦ .

^٤ - مقنعة سعديا لتفسير سفر التكوين ص ٥ . ويلاحظ من الاستشهاد السابق أن سعديا يصف العقل بالقوة فيقول "قوة العقول" كما وصفها الفارابي.

^٥ - القاضي عبد الجبار: المغنى . ٤٨/١٢ .

وعلى هذا المنوال سار سعديا فهو يرى أن في استطاعة العقل أن يصل إلى اليقين والحقيقة، ولكن بوابته إلى ذلك الحواس السليمة التي تختبر له العالم المحيط فهي المدخل الظاهر^١. يقول سعديا: "وبعد ما وصفنا أن المحسوسات كلها لا تثبت إلا بتأليف إذ هي حلت بأفعل اضمحلت فبالأحرى أن تكون معلومات... إذ كان كل معلوم فإنما هي محصول على المحسوس كما أنه لا سبيل إلى الثاني إلا بالأول"^٢. ثم يوضح بشكل أكبر أن الحواس تجمع كل شيء كاذب وصادق والعقل هو الحكم فيقول: "تحصل به الحواس فتضطرب النفس إلى الشعور به وذاك ما تشهد به العقول السليمة من الآفات وهو ما يسكن من صحة المقدمات والنتائج (النتائج) وهو ضياء الكلام ونوره بارتفاع الشبهة وزوالها"^٣.

العقل والتكليف:

عرف "أبو هذيل العلاف" (ت ٢٢٧هـ - ٨٤٢م) العقل بأنه علم الاضطرار، أي العلم الضروري الذي يفرق به الإنسان بين نفسه وبين سائر المخلوقات فهو القوة على اكتساب العلم المكلف بتحصيله^٤، لأن العقل كما عرفه القاضي عبد الجبار "هو جملة العلوم المخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء المكلف"^٥. ويفهم من هذا أن العقل نفسه هو وسيلة المكلف لاكتساب المعرفة حتى يتمكن من أداء ما كلف به من أفعال، متى لم يكن عاقلاً لم يصح أن يؤديها على الوجه الذي يستحق به الثواب والعقاب، ولذلك فإن كل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركبه الله في جملة العقول^٦. ومن هنا فالتكليف مرتبط بالعقل فالعقل هو مناط التكليف ولذلك لا تكليف لمن فقد عقله^٧.

وقد ربط سعديا كذلك بين العقل والتكليف، فرأى أن الله وهب الإنسان عقلاً يكتسب به المعرفة وترك له بعد ذلك حرية التصرف والاختيار وعلى هذا الأساس ينبيه الله أو يعاقبه، والإنسان مكلف بالبحث عن العلم والمعرفة كل حسب طاقته. ويوضح سعديا ذلك بالمثال الذي ضربه للدفاع عن عدم ترتيب كتاب العهد القديم فرأى أن الله فعل ذلك عن عمد ليكلف اليهود

^١ - إسرائيل צינבורג: تولדות ספרות ישראל. הוצאת יוסף שרברק. הקיבוץ הארצי. העומר הצעיר. חל אביב. מרחביה. כרך ראשון. עמ' 105.

^٢ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٧٠٦.

^٣ - المرجع السابق: ص ٧.

^٤ - حيا الفاخوري: تاريخ الفلسفة. ١/١٦٢.

^٥ - القاضي عبد الجبار: المعنى. ١١ / ٣٧٥.

^٦ - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف في العقائد. تحقيق عمر السيد عزمي. د/ أحمد فؤاد الأهواني. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. ج ١. ص ١٢، ١٥.

^٧ - حسنى زينة: العقل عند المعتزلة. دار الأفاق الجديدة. بيروت. ط ٢. ١٩٨٠. ص ٢١.

بالبحث فيه لكي يثيبهم فيقول: "فما بال هذا الكتاب التورية (التوراة) لسنا نجد شراعيه (شرائعه) وأحكامه مجموعة جمعاً... فنجيبه بأن نقول أن المنزل له تعالى وتسبح قصد بذلك اعتمال عبادته فيه.. وبذلك أزيد في ثوابهم وأعظم لأجرهم وجعل في طاقة العلماء (العلماء) البالغين أن يقربو ذلك إلى أفهامهم في الجمع والتقسيم".^١

ويقول كذلك: "بل علمت العلم الحق إنه لا يعلم غاية ذلك إلا الواحد الحكيم جل جلاله وتقدس... وإنما مع جميع العلماء (العلماء) الجزء اليسور (اليسير) من العلم، وهو مقدار ما كلفهم حسب طاقتهم.. ولكنني أبرو إليه في جلاله وعزه من أن أكون قد أقدمت على تكلف هذا الإبدال الأمر الخطية وإني واثق ببلغاتي ووصولي إلى الكمال وكيف أنهم ذلك وأنا متيقن قصور فكري وقلة علمي".^٢

مكان العقل:

ذهب أبو حنيفة والأطباء إلى أن محل الدماغ، أما الشافعي وأكثر المتكلمين فقد رأوا أن محل العقل القلب، كما قال علي بن أبي طالب أن العقل في القلب.^٣ واستخدم القاضي عبد الجبار القلب موطناً للعقيدة والإيمان كناية عن العقل، فيقول: "ولأن المعتقد وصف بذلك لأنه عقد بقلبه على ما اعتقده".^٤ وبناءً على هذا يجب أن يكون القلب صحيحاً ليصح وجود المعرفة به، فيقول القاضي أيضاً: "القلب إنما يجب أن يكون صحيحاً ليصح وجود المعرفة فيه"،^٥ فهو يضيف النظر إلى القلب من باب الكناية عن العقل، وهو في هذه النقطة يتفق مع أهل السنة الذين رأوا أن آيات القرآن جاءت لتجعل من القلب موضعاً للفهم والتعقل مثل قوله تعالى "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا"^٦. وكذلك قوله تعالى: "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا"^٨، وأيضاً "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"^٩. وإضافة أضداد العلم إلى القلب مثل قوله تعالى "فِي قُلُوبِهِمْ

١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٤٣، ٤٤.

٢ - المرجع السابق: ص ٣.

٣ - سعيد مراد: العقل الفلسفي في الإسلام. مكتبة الأنجلو المصرية. ص ١٣، ١٤.

٤ - القاضي عبد الجبار: المغنى. ١٢ / ٢٨.

٥ - المرجع السابق: ١٢ / ٢٢٢.

٦ - سورة الحج: الآية ٤٦.

٧ - حسنى زينة: العقل عند المعتزلة. ص ٣٣.

٨ - سورة الحج: الآية ١٠.

٩ - سورة ق: الآية ٣٧.

مرض^١ و"ختم الله على قلوبهم"^٢. فتلك الآيات تدل على أن موضع الجهل والغفلة هو القلب، أى العقل، وبالتالي فموضع العقل والفهم هو القلب. كما استشهدوا بالحديث الذى رواه البخاري "ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ألا وهي القلب"^٣. فالرازي يرى أن المقصود من قوله "قلوب لا يفقهون بها" أى يعقلون بها العلم، والقلب آلة هذا التعقل^٤.

فالإيمان إدراك عقلي في المقام الأول والقلب موطنه، وهو ما ذهب إليه سعديا متأثراً بأقوال مفسري الإسلام في أن محل العقل هو القلب، فيقول: "وذلك ما تشهد به العقول السليمة من الآفات وهو ما يسكن إليه القلب من صحة المقدمات والنتائج"^٥. ويظهر من قوله إن من يحكم على صحة محصلات الحواس من المعارف هو القلب موطن العقل. ولكن شرط أن يكون هذا القلب سليماً أى صحيحاً، كما اشترط القاضي عبد الجبار.

مدركات العقل:

العقل يجعلنا ندرك أنفسنا وأحوالنا بمعنى هل نحن نريد، أو نحب، أو نكره، كما ندرك الأحوال التى تحيط بنا، فنعلم أن كون الشيء على صفة يستحيل أن يكون ليس عليها في نفس الوقت، والأرقى من ذلك أن نعلم القبيح والحسن. وهذا الترتيب يقدمه سعديا كالتالى:

١ - علمنا بأنفسنا: يقول سعديا: "ولم يأمرنا [الرب] على أشياء ليس لنا القدرة عليها والدليل على ذلك علم كل واحد منا بنفسه أنه قادر على أن يتحرك ويسكن وأن يفعل ويترك الذى نفعله ونتركه"^٦.

١ - سورة البقرة: الآية ١٠.

٢ - سورة البقرة: الآية ٧.

٣ - صحيح البخاري: ج ١، كتاب الإيمان، ص ٢٠. وجاء في لسان العرب أن العقل بمعنى التثبت في الأمور والعقل هو القلب والقلب العقل، وسمى العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أى يحبسه، والقلب مضغة في الفؤاد معلقة بالنياط وقد يعبر بالقلب عن العقل، قال الفراء: في قوله تعالى "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" سورة ق الآية ٣٧، أى عقل، كما يرى الشريف الرضى في نفس الآية أن المقصود بها العقل، وجائز في العربية أن تقول مالك قلب؟ وما قلبك معك؟ تقول ما عقلك معك؟ وأين ذهب قلبك؟ أى أين ذهب عقلك؟ لسان العرب: مادة قل وعقل. والشريف الرضى: تلخيص البيان في مجازات القرآن. ص ٣١٢.

٤ - الرازي: التفسير الكبير. ٢/ ٥٤، ٥٥، ١٥/ ٦٤، ٦٥.

٥ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٦.

٦ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٣.

٢- عِلْمنا بالأشياء المحيطة: يقول سعديا: "فإن اعتقدنا هذا على الظاهر من اللفظ أحاله العقل وأفسده، لأن العقل يقضى بأن كل نار محدثة لأنها فقيرة محتاجة وأنها تحتمل التغيير بعد قضاها"^١

٣- الحسن والقبح: يقول سعديا: "وترتب أفعالنا إلى ثلاث: المرتبة الأولى فيها الأشياء (الأشياء) الحسنة عندنا نقضينا فعله كالصدق والعدل، والمرتبة الثانية فيها الأشياء (الأشياء) القبيحة عندنا نجد عقولنا تتأفها وتتأهيا كالكذب والتعدو (التعدي)، وفي المرتبة الثالثة الأشياء (الأشياء) الموباحة (المباحة) التي لا يوجب العقل أن تفعل ولا يمنع عنها لكنه يجوز ذلك كالقيام والقعود والاضمام والتفريق، فلا شك عند كل سليم العقل منا أن الفاطر غرس في عقولنا الصدق والعدل حَسَنَيْن في أنه قد أمرنا بهما والكذب والظلم قَبِيحَيْن وقد نهانا عنهما"^٢.

وسعديا هنا اتبع نفس ما أقره غالبية علماء المسلمين من المعتزلة وغير المعتزلة أيضاً مثل "الجويني" (٤١٩ - ٤٧٨ هـ / ١٠٢٨ - ١١٨٥ م) بأن الإنسان بما وهبه الله من عقل قادر على التمييز بين الحسن والقبح والخير والشر قبل ورود السمع. وهذه نظرية عقلية أخرى استمدها علماء المسلمين من خلال فهمهم لآيات القرآن الكريم من إحالة على العقل في بيان حكم الله، فالعقل كما يتضح من آيات القرآن الكريم هو مجموعة من المعارف والعلوم التي ركزها الله في عقول عباده لتكون معياراً يعرفون به ما في الحسن من حسن، وما في القبح من قبح، فيبين لهم الشرائع من محاسن التشريع وحكمة المشرع.^٣

وليس معنى سبق الواجب العقلي أنه مفضل على الواجب الشرعي فكلاهما على حد سواء في استحقاق النظم على تركها، غير أن التكليف الشرعي لا يبدأ إلا بعد اكتشاف العقل لعدد من الواجبات العقلية، فالمعتزلة ومن سار على منوالهم مثل سعديا لم يقولوا باستقلال العقل إلا في الأحكام الخلقية الأولية مثل وجوب شكر المنعم ودفع المضرة عن النفس وإنصاف الآخرين، وقبح الظلم والجور والكذب، ومع ذلك يُقرُّون بأن تفصيل هذه الأحكام وتحديد أعيانها من شأن أمور الشرع.

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٨

^٢ - المرجع السابق: ص ٢٣.

^٣ - الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق د/ محمد يوسف موسى - وعلى عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي. مصر. ١٩٥٠. ص ٢٥٨، القاضي عبد الجبار: المغنى. ٣٧٥/١١.

ج- مرتبة المعرفة العقلية:

وهي المعرفة التي تستند إلى الخبر المنقول من السمع، وهي تتمثل عند المسلمين في السنة النبوية وما تواتر من أخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وعند سعديا متمثلة في الشريعة الشفوية (التلمود). وأهمية النقل نصب في كونه يعرف الناس أمور الشرع وما يجب أن يتبع ولا يتبع مثل كيفية أداء الصلاة والزكاة والصوم لأن هذه أمور لا يعرف الإنسان أنها واجبة عليه بالعقل، بل هي أمور يأتي بها النبي ليعلمها لقومه ليتبعوا تعاليم دينهم، لذلك فهي تختص بالجانب الأكبر بالطقوس ولا يغفل منها الجانب الأخلاقي.

وقد قسمت المعتزلة التكليف إلى عقلي وسمعي (شرعي)، فالعقلي: ما يكون الطريق إلى معرفته هو العقل وهو ضروري واستدلالي، لذلك فهو يحدث فينا لا من قبلنا، ثم يأتي بعده المعرفة الاستدلالية التي لا تأتي إلا عن طريق إعمال العقل في التأمل والنظر. أما السمعي فهو ما يكون طريق معرفته الأدلة السمعية، ويتمثل في التكاليف الشرعية كالطهارة والصلاة والصوم وبمعنى آخر الأمر والنهي.

وعلى نسق المعتزلة، قسم سعديا التكليف إلى عقلي وسمعي، فرأى أن العقل هو الفن الأول والسمع هو الفن أو الدليل الثاني، وهذا السمع يرد إلى العقل ليحكم على صوابه^١، فيقول: "فإن كثير (كثيراً) من الشرائع السمعية كيفيتها غير مفصحة فيه، وأما أحالنا الأمر والنهي في الفن الأول على ما غرسه في عقولنا وفي الثاني على ما تأدا إلينا من النقل"^٢.

والدليل الذي يؤكد أن العقل يسبق السمع أننا يجب أن نعرف أن العقل يعرف الله ويوحده ويعرف أنه عادل، وكذلك نحن نستحسن شكر المنعم دون غيره ونعرف الحسن والقبيح في العالم المحيط بنا قبل ورود البعثة النبوية^٣. ولكن التكليف لا يكون إلا بالشرع السمعي، فالثواب والعقاب من الله لا يكون إلا بعد إرسال الرسل. فالعقل يشير لنا فقط إلى الطريق، لكن الكتب المنزلة هي التي توضح لنا كيفية التعبد.

يقول سعديا في هذا الإطار: "وهذه الثلاث علل على أن الخواطر تحظرها والعقول تحصرها فإن الكتب التنزيلية تفصح بها إذ يقول في بعضها..."^٤.

واستفاد سعديا من تقسيم المعتزلة للتكليف إلى عقلي وسمعي، واستغله في دفاعه عن الشريعة الشفوية (التلمود) أمام دحض وإنكار القرائين لها، وطعن علماء المسلمين فيها، ليدلل على فائدها في تعلم الشرائع وليوحي بقديسيته، فيقول: "وعند التحصيل نجد سبعة أصول من

^١ - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص ١٠٦٢، ١٧٤.

^٢ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٣.

^٣ - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ١٧/١، ٢٣.

^٤ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٦.

الشرع الخبري تضطرننا إلى الرجوع إلى النقل كل واحد فوق الآخر. فأولها لأن في الكتاب شرايع (شرائع) لم تشرح فيه كفيياتها كالصلاة والثاني لأن فيه شرايع (شرائع) لم تشرح كميياتها كما لا يبين كمية الزكاة.. وما أشبه ذلك والحاجة إلى هذا أمس لأن الكمية أسبق من الكيفية بالترتيب. والثالث لأن فيه شرايع (شرائع) لم تشرح بماذا تعلم كما أن لم ينصب دليلاً حسيّاً على يوم السبت أى يوم هو ولا على رأس الشهر دليلاً حسيّاً أى يوم هو وإنما أحالنا في الاستدلال على ذلك على آثار الرسول. والرابع لأن فيه شرايع (شرائع) لم يشرح ماهييتها في نفسها كما لم يبين ماهيية الأعمال المحرمة في السبت... وكذلك لم يبين ماهيية الأنبياء التي تقبل النجاسة... والسادس تاريخ السنين والأخبار... فإنه شيء لا يحصل أبداً إلا من جهة النقل^١.

ولكن العقل له مجاله والنبوة لها مجالها، كما أن العقل ليس بدرجة واحدة عند الناس حتى يمكن أن يدرك كل عاقل الأمور على درجة واحدة، ولذلك رأى سعديا أن النقل ضروري لكي جعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أسامي الحقائق، أما إذا أخلينا العقل بذاته فإنه لن نجعلنا نصل إليها إلا بجهد طويل^٢، وبالطبع ليس كل الناس يستطيعون الصبر على اكتساب المعارف التي تحتاج إلى جهد طويل.

وقد كان من المعروف عن المعتزلة أنهم أهل العقل، ولكن هذا لم يبلغ السمع عندهم فهو في مرتبة ثانية بعد العقل، لأن العقل عندهم يدل على عبادة إله، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد، وعلى كفييتها وشروطها وأماكنها، فكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، مع أن حال الخضوع فيها وبها لا تتغير، فقد وجب على حال بعثة الرسول^٣.

ولذلك فهناك ثلاث حجج احتج بها المعبود على عباده، وهي: العقل لمعرفة المعبود، والكتاب لمعرفة التعبد، والرسول لمعرفة العبادة، والأصل هو العقل لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما فعقل الإنسان يشهد لنواطق حجج القرآن وما نطق به الرسول (صلى الله عليه وسلم) يشهد له القرآن والعقول^٤.

ويقول سعديا في هذا الإطار: " فيجب أن ننكر القوانين والأقطاب التي على مدارها يجري أمر هذا الكتاب وعلى قواعدها يقوم. وأقول إني وقفت على أنه مع شرف منزلته وجلالته ليس هو جميع حجة الله على عباده ولا هداية المنصوب له في خدمته، بل له علينا

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٣، ١٤.

^٢ - سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي. ص ٨٣.

^٣ - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ١/ ٢٥، ٣٠، ٣١.

^٤ - الإمام يحيى بن الحسين: ضمن رسائل العدل والتوحيد. ج ٢. ص ٣١٠ - ٣١١.

أصلان آخران من العلم، أحدهما مقدم قبل هذا الكتاب والآخر موخر (مؤخر) بعده. فأما المقدم قبله فهو العلم العقلي المكون من جميع الفكور (الأفكار) السليمة من الآفات الظاهر منها بالأسو (الأسوأ)، وأما الذي بعده فهو العلم المأثور من رسل الله وأنبياء (أنبيائه) المصدق نقله باعلام الأخبار الصادقة، فهذه الثلاث مواد أعنى العلم المعقول والمنصوص والمنقول باجتماعها يتم للناطقين^١.

ومن الاقتباسات السابقة نصل إلى أنه التكليف بالعقل والشرع، ولكن الشرع يتكون من جزأين الكتاب المنزل والنقل، والكتاب المنزل يسبق النقل عن طريق الرسول، إذ هو أصدق لأنه كتاب يعنى أنه كتب وتمت الكتابة فيه. أما النقل نظراً لشفايته فخاضع للتلفيق والزيادة، فمثلاً القرآن عند المعتزلة هو المصدر الأول للأحكام وهو الأصل لكل دلالة بما في ذلك الأدلة العقلية من حيث إنه نبه عليها، والثاني السنة النبوية وينكرون تماماً رفضهم للسنة النبوية ولكنهم تحروا الدقة في رواية الحديث^٢.

وعند سعديا الترتيب كالتالي: الكتاب المنزل وهو العهد القديم، وثانياً النقل وهو عنده التلمود الذي يعتبره من آثار الرسل.

يقول سعديا: "والمرتبة بعد معرفة الكتاب المنزل مما يكمل به دين المؤمنين (المؤمنين) معرفة المنقول عن الرسول"^٣.

دور الخبر في المعرفة العقلية :

الخبر هو العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وأخبرت أي أعلمت بما حصل لي من الخبر، والنبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن وإذا توافر فيه هذه الشروط الثلاثة (الفائدة، العلم، غلبة الظن) يكون صادقاً كالتواتر وخبر الله وخبر الرسول^٤. وقد أكد القرآن الكريم على أهمية دور الخبر في العلم والمعرفة سواء أكان هذا الخبر نصاً قرآنياً أم سنة شريفة أم خبراً عادياً، وتأتى أهمية الخبر في أنه يخبرنا بنبأ جديد ومعرفة لم يسبق لنا عملها، ولكن يجب أن يكون هذا الخبر صادقاً وهو ما يطابق الواقع وهو الخبر المتواتر، وسمى بذلك لأنه لا يقع دفعة واحدة بل على التعاقب والتوالي، وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور نواطوهم أي لا يجوز العقل توافقه على الكذب. وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية^٥. ولذلك

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٥.

^٢ - القاضي عبد الجبار: المغنى. ٣٩١ / ١٧.

^٣ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٢.

^٤ - الاصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تعريف الخبر. كتاب الخاء. ص ١٤١ - ١٤٢.

^٥ - المرجع السابق: تعريف الخبر. ص ١٤٢.

يؤكد القرآن على ضرورة توثيق الخبر بقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"^١.

والخبر عند سعديا بالإضافة إلى النبوة ومبدأ الثواب والعقاب، يمثلون الأركان الأساسية للعقيدة يقول سعديا: "وذلك أنه لما كان كتاب طاعة ونفس الطاعة هي بامتثال الأمر، وجدنا أتم الاستصلاح في قبول الأمر عند الناطقين إنما يكون بثلاث أشياء (أشياء) أمر واستحقاق واعتبار. والأمر هو افعّل أو لا تفعل، والاستحقاق هو كشف العقوبة وما يؤدي (يؤدي) إليه ذلك الفعل المأمور به أو المنهى عنه. والاعتبار هو الإخبار بأمر قوم امتثلوا ذلك فأصلحو وقوم خالفوه فهلكوا"^٢.

فمن الفقرة السابقة لسعديا نستنتج أن أهمية الخبر في الترغيب والترهيب بالإخبار عن القوم السابقين وعن قصص الأنبياء، فهم موضع العظة والتنبية بما سيحدث لمن يخالفون أمر الله مثل من خالفوا في السابق وجزاء من يطيع مثل من أطاعوا في السابق.

فلكي يتبع البشر تعاليم دينهم، يحتاجون إلى من يخبرهم بما يفعلونه وبما لا يفعلونه، ثم يكشف لهم عن عاقبة العصيان والطاعة، ثم يضرب لهم المثل بأخبار قوم صلّحوا فأثيبوا أو خالفوا فهلكوا، وتكون نتيجة ذلك أن نرغب مثلهم في الطاعة ونحذر ولا نقوم بمثل ما قام به المخالفون. يقول سعديا: "وأقول أما المعرفة الأولى فإنها تنقسم قسمين أمر ونهي.. وأما المعرفة الثانية فهي معرفة الاعتبار ولا مثلاً وصف طاعة نوح وإبراهيم.. ومن أشبههم وما أثمر لهم فعلهم ذاك حتى نرغب في أفعالهم ونفعل مثلاً، ووصف معصية آدم ونوح وما كسب لكل واحد منهم فعله ذاك حتى نحذر ما فعلوه ولا نفعل مثله"^٣.

كما أكد سعديا على أهمية أن يكون الخبر صادقاً، وأن تتفق عليه جماعة موثوق فيها لأنه لا يعقل أن تتفق جماعة على الكذب، حيث إن أخبار الأفراد لا سبيل للثقة بها، فيقول: "وإذا التمس طالب الحق كيف السبيل ليقف على الخبر الصادق وجد الوجه في ذلك الوقوف أولاً على الخبر الكاذب الذي إنما له وجهان لا تالا (ثالث) لهما وهما أن يكون المخبر به تعمد أن يكذب أو توهم شيئاً (شيئاً) فلم يكن كما ظن... وأما إن كان المخبرين جماعة فلا يجوز أن يتوهم جميعهم توهماً واحداً ولا يتعمده جميعهم أيضاً الكذب إلا وظهر، فإذا بدا أخبرهم"^٤.

أما النوع الثاني من الأخبار فهو الخبر الذي أتى به الرسول والذي أيده الله بالمعجزة ليثبت صدق ما أتى به، وهو ما عبّر عنه سعديا قائلاً: " ولم يتم للمؤمنين دين دون أن يعتقد

^١ - سورة الحجرات: الآية ٦.

^٢ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٧.

^٣ - المرجع السابق: ص ٩٠٨.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٤.

أن قد يكون في هذا العالم خبر صادق، لأن الشرائع (الشرائع) المشروعة على العباد من القسم الثالث الذي هو مباح لا سبيل إلى معرفتها إلا من الرسول يبعث به ويوقفهم عليها. ولما كان الرسول لا يجب عليه القبول منه إلا بتأييد يتبين لهم منه أن الله أيده به، وهو أن يفعل ما ليس في طاقة المخلوقين أن يفعلوا مثله".^١

فالرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام. والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله تعالى. وهذا النوع من الخبر لا بد أن يكون موجباً للعلم، وذلك للقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده صادق فيما أتى به من أحكام، وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً. فهو خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة. ثم يأتي بعد علم خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وجوب النظر في تلك الأخبار، معتمدين على الأدلة للوصول إلى المعرفة وهذه يطلق عليها المعرفة الاستدلالية. وبذلك فالمعرفة من جهة الاستدلال تكون عن طريق النظر الذي يقوم به المكلف في الخبر الذي يدعيه الرسول، المؤيد بالمعجزات من حيث كونها دالة على صدقه، فإن أول واجب هو النظر في هذه المعجزة، ويجب النظر في تلك المعارف السمعية بنفس وجه الإيجاب الذي يحصل عليه النظر الأول في المعرفة بالله - وهو التكليف العقلي - وهو الخوف الحاصل من ترك النظر في هذا الخبر، فيحصل بهذا الترك ضرر.^٢

وكذلك يرى سعديا أن معجزات الأنبياء هي التي تجعلنا نصدق ما جاءوا به من رسالات، ونؤمن بقدرة الله على صنع كل شيء، كما تدعونا إلى التأمل في الكون بهدف زيادة المعرفة والإيمان. يقول سعديا: "والثالث لنصدق بالآيات التي سيصف لنا أنه صنعها بالمطر فنقول من خلق سبب المطر قادر على أن يفعل فيه هذه المعجزات. فمن ذلك أمطار الطوفان .. وتبريده على سدوم وعمورة بنار وكبريت.. وإمطاره في غير وقت بدعاء صموئيل ومنعت ثلاث سنين بدعا (بدعاء) الياهو.. والثالث لنصدق بالآيات التي سيصف لنا أنه صنعها بالماء ونقول من قدر على اختراعه يقدر على حدوث الأشياء هذه فمن ذلك شق البحر القلزم... إلى إيقاف ماء الأردن لأليشع والياهو".^٣

فمعرفة دلالة المعجزة كما ترى المعتزلة كالأصل لوقوع البعثة، وثبوت الشرائع، كما أن حصول البعثة فرع عليه. وفعل المعجزة من جهة الله تعالى دليل على التصديق للرسول،

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٤.

^٢ - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ٢٦-٣٢.

^٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٢، ٣٣.

وإقرار منه تعالى بتصديقه بالضرورة، ولكن يجب أن تكون العادة التي تنقضيها المعجزة عادة مستمرة في الأصل فتصبح معروفة بالضرورة لهم.^١

^١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٣٨٤، ٣٨٥.

ثانياً: الذات الإلهية وصفاتها

أولاً: الذات الإلهية

إثبات الوجود الإلهي

هناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تدعو العقل الإنساني إلى التفكير في وجود خالق مسئول عن عملية خلق الكون، ومن ذلك قوله تعالى: "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ"^١ ومن هنا كانت قضية إثبات الوجود الإلهي قضية محسومة عند مفكري الإسلام ومفسريه، ولكن كانت قضيتهم الأولى هي إثبات الوجدانية لله وحده؛ لأنها تتضمن في داخلها التأكيد على الوجود الإلهي، وذلك لأن إنكار الوجود الإلهي لم يكن مذهباً شائعاً بين مفكري الإسلام في تلك الفترة، وحتى من أنكر وجود الله لم يكن لديه دليل على ذلك، ذلك أن القرآن الكريم يؤكد أنه حتى الذين ينكرون الوجود الإلهي في قرارة أنفسهم وفي شعورهم الباطن يقرون بوجوده، لأن ذلك أمر فطري مغروس في النفس البشرية منذ أخذ الله على الناس العهد والميثاق كما في قوله تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ"^٢. كما استند مفكرو الإسلام ومفسرو القرآن إلى أدلة أخرى كثيرة، إلى جانب الأدلة التي قدمها القرآن الكريم، منها الخلق والعناية والقدم والتمانع.

وهذه الأدلة تفتقر إليها أسفار العهد القديم، وحتى لو كانت هناك إشارات عابرة لها، فإنها لم تكن تستخدم كدلائل لإثبات وجود الخالق ووجدانيته، كما لم يتم طرحها على بساط البحث الفكري. فدليل الخلق مثبت ولا يمكن إنكاره في العهد القديم^٣، ولكن أدلة مثل القدم لم تعرف من قبل لأن البحث في الصفات الإلهية أمر جديد على اليهودية، التي لم تتطرق إلى مسألة القدم والحدثة إلا مع ظهور التيارات التي نادت بذلك في الإسلام، أما العناية كدليل لإثبات وجود الخالق، فهي دليل ناقص في العهد القديم وكتب المدراسيم لأن هناك من ربط بين انقطاع النبوة في بني إسرائيل وبين انقطاع الرعاية من الله لبني إسرائيل^٤، وكذلك فإن علاقة هذا الرب ببني إسرائيل علاقة مادية كملك وشعبه، لذلك هو مجبر على

١ - سورة الغاشية: الآية ١٧.

٢ - سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

٣ - حيث شغلت قصة الخلق الإصحاح الأول والثاني من سفر التكوين.

٤ - صحيح أن أول فقرة في سفر التكوين تقول "في البدء خلق الله السماوات والأرض" لتدل على أن الله وجد قبل الخلق، ولكنها لم تستخدم كدليل على صفة القدم لله، إلا مع ظهور سعديا.

٥ - שמעון ראבידוביץ: עיונים במחשבת ישראל. עמ"ס 185.

والزمان والتمكن مادين بلا نهاية، والأمر بعكس ذلك لا يجوز أن يكون الزمان والتمكن غير متناهين ويجوز أن يكون شيء لا من شيء كما شرحت في سفر תשי"ב (التكوين)^١

وقد اعتمد مفكرو الإسلام على القرآن لإثبات الوجود الإلهي، كما اعتمدوا على أدلة الواقع الخارجي، لأن القرآن أنهى هذه المسألة بتوجيه عقول البشر للنظر في المخلوقات ليرى العقل فيها الأدلة والبراهين على وجود الله سبحانه وتعالى، وعلى ذلك ليس من المعقول أن يكون هناك خلق دون خالق، لذلك كانت الآية القادمة من أقوى البراهين العقلية التي يضعها القرآن الكريم أمام العقل المنكر، قال عز وجل "أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ "^٢. فسبحانه وتعالى ذكر الدليل في الآية بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل منها فطرية بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن لأحد إنكارها.^٣

أما الدليل الآخر الذي يدل على وجود الخالق، فهو دليل العناية، فانتظام العالم ودوران شئونه بمنتهى الدقة يدل على أن هناك منظماً لشئون هذا العالم وأن اختلاف الأشياء وكمال الخلق دليل على وجود الخالق. يقول سعديا : " إلا البارئ ابتدعا (ابتدع) فكما شا (شاء) الله كون النبات كانت الأشياء (الأشياء) المختلفة في صورها في الطول والعرض والاستدارة، والمختلف مقاديرها من شجر.. والمختلف ألوانها وطعومها والمختلف زمان نموها.. وكان ذلك كله في إبداع وقت على تمامه لمصلحة الناس ومنافعهم.. فإنه تعالى أوجدهما على صفة الكمال... يريدو (يريدون) به كمال الخلقة.. وكما أوجبت الحكمة إنما أوجده على كمال.. وما أوجبت الحكمة أن يوجده لمنفعه أوجده على كمال نفعه..."^٤

ويعتمد هذا الدليل على النظر العقلي في نظام الأشياء لكي يرى العقل مبلغ الدقة والحكمة من ورائه ويحكم بعد ذلك: هل الطبيعة هي الفاعلة أو أن هذا النظام والانتظام الموافق لوجود الإنسان وراءه فاعل قاصد مريد. كما ينبه العقل إلى حقيقة غاية في الأهمية تبطل قول الطبيعيين الملجدين، وهذه الحقيقة مشاهدة محسوسة قد يمر عليها العقل ويغفلها، وهي التباين والاختلاف والتنوع في الأشياء والنتيجة المبنية على ذلك هي وجود فاعل قاصد مريد.

^١ - مقدمة تسوكر للتفسير: ص ٣٤، ٣٥.

^٢ - سورة الطور: الآيتان ٣٥ - ٣٦.

^٣ - الحافظ البيهقي: كتاب الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ص ٢٣-٢٨، ٢٨-٢٨، ٤١، ٤٩٥-٤٩٦.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٢-٣٥.

إثبات التوحيد:

بعد إثبات الوجود الإلهي يأتي دور إثبات التوحيد لله وذلك عبر قاعدتين وهما:

أ- الحادثة والقدم :

أول ما يلزم المكلف معرفته في التوحيد هو أن العالم كله محدث والله قديم. وقد لجأ سعديا لإثبات وحدانية الله بإثبات أن العالم محدث وبالتالي فالله قديم، وأن آثار الحدث والتأليف ظاهرة في العالم تدل على حدوثه. يقول سعديا: " إذ لا فرق بين الناس والملائكة (الملائكة) في باب أنهم محدثين مخلوقين.. وأيضاً إن كان أثر الحدث والتأليف دليلاً للملك على أنه خلق"^١.

والدليل الذي إذا نظرنا فيه علمنا حدوث الأشياء، أن الأجسام التي نعلمها بالمشاهدة وعلى سبيل الضرورة لا توجد إلا مع المحدثات التي لم تتقدمها الأجسام فسي الوجود إلا الأعراض كالحركات والسكون والقرب والبعد، فالأحوال المتغيرة التي نراها وتحصل فينا بالمشاهدة هي دليل الحدث^٢.

يقول سعديا في هذا المجال: " وأيضاً لنصدق بالآيات التي سيخبرنا أنه أحدثها فيه بأن نقول من قدر أن يخلقه فهو يقدر على أن يحدث فيه أعراضاً ويزيل عنه أعراضاً، بل يفنيه، بل يعيده أيضاً"^٣.

ويسوق سعديا في موضع آخر مثالا لتوضيح هذا الأمر بالنار وحالها من التغيير والفقر مما يدل على أثر الحدث فيها. فيقول: "فإن اعتقدنا هذا على الظاهر من اللفظ أحاله العقل وأفسده لأن العقل يقضى بأن كل نار محدثة لأنها فقيرة محتاجة وأنها تحتمل التغيير بعد قضاها بأن الخالق لا يجوز عليه من هذا كل شيء (شيء)"^٤.

إذا فالله قديم وما سواه حادث، فيقول سعديا: " صدر العبرة بأنه قال تبارك الله إله إسرائيل (إسرائيل) الفرد على حقيق الواحد القديم على معنى الوحدة الذي علمه..."^٥
فالعقل يحتم بالضرورة وبالبداهة انقسام الموجودات إلى قسمين: موجود حادث، وهو ما لوجوده أول ومفتتح. أما القديم الذي لا أول لوجوده^٦.

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٥١.

^٢ - القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد. ج ١، ص ١٧٤.

^٣ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٩.

^٤ - المرجع السابق: ص ١٨.

^٥ - سعديا جاعون. تفسير سفر الأمثال: ص ١.

^٦ - الجويني: الشامل في أصول الدين. تحقيق هلموت كلوبفر. دار العرب. ١٩٦٠-١٩٦١. ج ١، ص ٤٦.

أما الدليل الثاني لإثبات حداثة العالم عند سعديا فهو التأليف والتركيب، يقول سعديا: "أثر الحدث والتأليف"^١ فالأشياء في اضطرارها إلى التركييب دليل على الحداءة.^٢ والدليل الثالث الذى يقدمه سعديا هو تهاى الزمان يقول: "فالأولون يقولون لا يجوز أن يكون شى (شىء) لا من شى (شىء) ويجوز أن يكون المكان والزمان والمتمكن مادين بلا نهاية والأمر بعكس ذلك لا يجوز أن يكون الزمان والمكان والمتمكن غير متهاين ويجوز أن يكون شى (شىء) لا من شى (شىء)".^٣

فالآن الحاضرة هى الآن الرئيسية وهى الصلة بين الآن الماضية والآن الآتية، ولا يستطيع الفكر تجاوز الزمان رأسيا لأن الزمان لا نهاية له، ولا يستطيع الوجود الوصول إلينا سفلأ، لأن المسافة بيننا وبينه لا نهاية لها. ولو لم يصل الوجود إلينا لما كنا موجودين، وبما أننا موجودون فهذا يعنى أن الوجود وصل إلينا، وبما أن الوجود قد وصل إلينا فهذا يعنى أن الوجود قد قطع المسافة حتى وصل إلينا إذا فالزمان متناه.^٤ والنتيجة المترتبة على هذه الألة الثلاثة أنه إذا كانت الأجسام وسائر الأعراض محدثة فلا بد من محدث، وهذا المحدث لا يجوز أن يكون إلا مخالفنا وهو القديم تعالى. يقول سعديا: "فالأشياء أجمعين المحسوسة لما قضى العقل بأنها محدثة لزمها الفقر والحاجة إلى ما وصفنا ما قامت الأرض وباريها تبارك وتعالى لما حكم العقل بأنه غير محدث وكسان معنى ذلك أنه أزليا لا ابتدى (ابتداء) له وجب من ذلك استغنى ذاته عن كل شى (شىء) لاستغنائه بأنها أزلية الوجود".^٥

وقد أثبت سعديا هذه القضية بالمبدأ نفسه الذى استخدمه بعض علماء المسلمين وهو قياس الغائب على الشاهد للرد على نفس الفرق وهم الملاحدة والمجسمة والمشبهة، فالغائب هو الله سبحانه وتعالى لكونه غائبا عن الحواس، والشاهد هو الوجوه الممكنات فى عالم الحس وهى آثار الحدث.^٦ يقول سعديا: "ولا يجوز أن نتوهم أن عين حكمته مخالفة لعين حكمة المخلوقين، وكذلك القول فى قادر وفى حي

١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٥١.

٢ - القاسم الرس: نقد المسلمين للثنوية والمجوس مع الرد على ابن المقفع. تحقيق: إمام حنفي عبسب الله. دار آفاق العربية. ط١. ٢٠٠٠. ص ١٣٨.

٣ - مقدمة تسوكر للتفسير: ص ٣٤.

٤ - الجويني: الشامل. ج ١. ص ٤٩، ١٠٧، ١١٢.

٥ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٦.

٦ - الباقلاني: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج. تحقيق محمود محمد الخضيرى- محمد عبسب الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربى. القاهرة. ١٩٧٤. ص ٣٩ - ٥٠.

لأننا إن توهمنا ذلك أطلقنا أن يكون شيئاً في الغائب بخلاف ما في الشاهد وساغ للملحد أن يردو علينا من الشكوك ما يفسدنا به حقائقتنا^١

وقد استخدم النظام وفي أعقابه سعديا نفس الاستدلال بالغائب على الشاهد معتمدين على دليل واحد لإثبات حدوث العالم ووجود الله، وهو القدرة على صنع الشيء وضده، فذلك دليل على وجود خالق واحد في الغائب. يقول النظام: "وجدت الحر مضاد للبرد، ووجدت المضادين لا يجتمعان في موضوع واحد من ذات أنفسهما فعلت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع وضعيف وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن له محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه"^٢.

يقول سعديا: "وقالوا أيضاً ما وجه الحكمة في أن جعل هذا قوياً وهذا ضعيفاً وهذا عظيماً وهذا صغيراً، وسأموا أن تكون الخلائق كلها متساوية الأقدار والقوة وسائر (سائر) الأقوال. وهذا ضد الحكمة لأن الأشياء (الأشياء) لو تساوت حتى تكون كلها شئ واحد (شيئاً واحداً) لم يكن للعقل فيها معمل ولا تمييز وكنا نتوهم أن نصنعها بطبعه وكما أن النار تحرق بطبعها ولا تبرد والتلج يبرد بطبعه ولا يحرق، لكنه جعلها مختلفة لنعلم أن يفعل الشئ (الشئ) وضده"^٣.

ب-الوحدانية:

بعد إثبات التوحيد بإثبات الحداثة والقدم، تبقى الوحدانية وقد استخدمت المعتزلة دليلاً أوحداً، وقدمه أيضاً بعدهم كل مفكري الإسلام، وبالضرورة سعديا، لإثبات الوحدانية لله وهو دليل التمانع، استدلالاً بالآية الكريمة "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"^٤. فصلاح العالم يدل على أن صانع العالم واحد، إذ لو لم يكن كذلك لفسدت السماوات والأرض. فالعقل يقول لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنه واحد، لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية^٥.

ويرى سعديا أن الخلق في مجمله عمل واحد ولذلك لا يمكن أن يكون قد اشترك في صنعه خالقان كل منهما له مشيئة وإرادة، وإلا كانتا ستتعارضان، وبالفعل

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٢٢.

^٢ - الخياط: الانتصار. ص ٨٩.

^٣ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٢٤.

^٤ - سورة الانبياء: الآية ٢٢، سورة المؤمنون: الآية ٩١، سورة الأسراء: الآية ٤٢.

^٥ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٣٥.

لا توجد تناقضات في العالم تثبت ذلك، بل يدل تكامله على أن صانعه واحد، فلو كان هناك خالقان لجاء العالم مليئاً بالتناقضات.^١

ثانياً: الصفات:

بعد إثبات وحدانية الله وتوحيده بإثبات أن العالم محدث والله قديم، يأتي دور ما يجب أن يلحق به من صفات وما يجب أن ينزه عنه، ولذلك توجد أربعة صفات أساسية يجب أن تلحق بالذات الإلهية وهي (القدم، العلم، القدرة، الحياة)، هذا بالإضافة إلى الكثير من الصفات الثانوية.^٢

وهذه الصفات الأربع هي الصفات التي أقرتها المعتزلة في سبيل تأكيد أصل التوحيد لمنع أي نوع من أنواع الفصل أو التعدد بين الله وذاته، لأن الله قديم، وصفة القديم مثله في القدم، فإذا كانت شيئاً غيره كان هناك قديمان أو أكثر وهو تعديد في التوحيد.. فهم لم ينكروا الصفات كما صنعت المعطلة، وإنما قالوا بوحدة الذات والصفات^٣، فله قدرة وعلم ولكنهما عين ذاته، ولذلك فإنه عندما يقول خلقت بيدي فإنما يعني خلقت بقدرتي وعلمي، يريد أنه على ذلك قادر وبه عالم، توليت ذلك بنفسي، لا شريك في تدبيري وصنعي، لا أن قدرتي وعلمي ونفسي غيري، بل أنا الواحد الذي لا شيء مثله.^٤

وقد اعتبر سعديا أن الصفات الأساسية التي يجب أن تلحق بالذات الإلهية هي القدم^٥، والحياة والقدرة، والعلم وهذه الصفات هي عين ذاته ليست منفصلة عنها لأنها لو كانت منفصلة لأوهمت بالتعدد، وهذه الصفات أزلية لا تتغير. يقول سعديا: "وينبغي أن يعلم المومن (المؤمن) في هذا الباب أنه بعد إثبات ذاته ذات أزلية لا كالذوات المحسوسة وجميع ما نثبت له بعد ذلك فهو كالأشياء (الأشياء) الموجودة، وهي الثلاث أوصاف الجلية قادر وحي وعالم ووجوب إثبات له أنه قادر ووجوب إثبات له أنه قادر فلأنا لا نعلم فاعلاً إلا فهو قادر، وأما حي فلأنا لا نعلم فاعلاً إلا فهو حي، وأما

^١ - يـحـكـمـن: الفـولـوسـوفـيـة الـيهـودـيـة. ص ٦٨.

^٢ - وقد قسم سعديا صفات الذات الإلهية إلى أساسية وثانوية كما فعلت المعتزلة، ولكن هذا التقسيم ظهر في كتابه الأمانات والاعتقادات، سعديا جاءون: كتاب الأمانات والاعتقادات. نشره لاتداور. ليندن. ١٨٨٠، ص ١١٣، ١١٥.

^٣ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ١٦٤ - ١٦٩.

^٤ - القاسم الرس: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه. ضمن رسائل العدل والتوحيد. ج ١. ص ١٠٧.

^٥ - وقد تم إثبات صفة القدم عنده عند الحديث عن إثبات التوحيد: ص ١٨٠ من البحث.

عالم فلأنه علم أن الأشياء... وهذه الأوصاف الثلاثة أوصاف لا توجب فيه تغير وعلى أن أقول منها يفيد السامع فايد [فائدة] غير ما يفيد الآخر".^١

والوحدانية والقدم صفتان سلبيتان لأنهما لا يثبتان شيئاً زائداً عن الذات، ومن ثم لا يمسا فكرة التوحيد، أما العلم والقدرة والحياة فهي صفات إيجابية أى ثبوتية، وهذه الصفات ليست زائدة على الذات، لأن ذلك يقتضى تصور الذات الإلهية مركبة من صفة وموصوف، والتركيب من صفات الأجسام والجسمية مستحيلة على الله لما فيها من نقص وحدانية. فيقول سعديا: " وإذا رأينا (الإنسان) حيناً يعلم حيناً يجهل صح عندنا أنه بسبب كان يعلم فإذا هو عدمه جهل. ولشعورنا به قادراً في حال عاجزاً في حال تبين لنا أن السبب الذى اقدره ارتفع عنه ولذلك عجز. وأما خالق الكل إذ ليس يلحقه من هذه الأمور شى (شئ) فإتما هو عالم وقادر وحي لذاته لا لشيء (لشيء) سواء. وقولنا لذاته هذه اللفظ أيضاً تعبير وتقريب وقد انكرنا أيضاً في كتبه أن قدرته وعلمه وبقاه لا تتغير فتصير سواء إذ لا نهاية لها".^٢

ومن هنا ومن هذه النقطة على الأخص تميزت المعتزلة عن غيرها من الفرق الإسلامية فالأشاعرة مثلاً يميزون بين الصفة والوصف، فالصفة عندهم شئ يوجد في الموصوف، أو يكون له، ويكسبه الوصف، أما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى أو لغيره بأنه حي وقادر وعالم... هو غير الصفة القائمة بالله أو بغيره.^٣ أما عند المعتزلة، فقد وحدوا بين الصفة والوصف، فالصفة هى قول الواصف وتعنى نفى الضد^٤، ولكن الأشاعرة استكروا ذلك لأن توحيد الصفة والوصف، يعنى أن الصفات تتم بالمواصفة من الخلق، وهذا يؤدى إلى أن تكون له صفة قبل أن يخلق خلقه.^٥

والدليل عندي على أن سعديا متأثر بما قالته المعتزلة^٦ لا الأشاعرة قوله: " وإذا رأينا حيناً يعلم وحيناً يجهل... " فالصفة عند سعديا تعنى نفى الضد فالعلم لدى الخالق لينفى عنه الجهل، والقادر ليس بعاجز ومن لا يدركه الموت. يقول سعديا: " فقولنا هو شى (شئ) لنثبت ذاته ولننفي قول من أبطله والكتاب تقول على الموجود " ^٧ " وقولنا

١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٢.

٢ - المرجع السابق: ص ٢٢.

٣ - الباقلاني: التمهيد . ص ٤٧ - ٥٢.

٤ - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. ص ٦٥، ٨٠، ١٢٠، المغنى: ٧ / ٢١٧.

٥ - نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. ص ٢٢، ٧٠.

٦ - وقد اتبع سعديا مبدأ جهم بن صفوان (٢١٨هـ) بنفى الصفات الذى اعتمد فيه على مفهومه للتوحيد. الشهرستاني. الملل والنحل. ج ١. ٨٦ - ٨٨.

أزلي^١ باقي لننفي أن يكون له قبل ولا بعد على ما شرحنا. وقولنا حكيم لنثبت له الحكمة الثامة وننفي عنه الجهل قليله أو كثيره. وقولنا قادر لنثبت له القدرة الصحيحة وننفي عنه العجز وليس البقا (البقاء) ولا الحكمة ولا القدرة شئ (شئ) سواء الوجوه التي بينناها^٢.

وسبب نفي المعتزلة ومن تبعهم مثل سعديا للصفات عن الله لأنها أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، فإذا اعتبرت الصفات زائدة على الذات، يلزمها خصائص الأعراض، لأن القائم بالشئ يحتاج إليه، وعندها يصبح الله محلاً للأعراض، ويلزمه التركيب والتجسيم والانقسام، ويكون المركب مفتقراً إلى أجزائه، وأجزاؤه غير، والمفتقر إلى غيره ليس واجباً لذاته.

وبعد هذه الصفات الأساسية هناك صفات أخرى ترتبط بالمبادئ السابقة يجب توضيحها مثل الإرادة، فقد ارتبطت صفة الإرادة عند سعديا بمبدأ العدل، وفسرها سعديا بأن الله يفعل ما يريد لأن إرادته تكون في صالح العباد وخيرهم، ولكنها لا تعني فرض إرادته عليهم. يقول سعديا: "وقولنا هو أزلي باقي... وقولنا هو شئ (شئ) أزلي باقي حكيم قادر يخترع كل ما يريده بإرادته من عدل^٣."

وقد اتفقت غالبية المعتزلة (العلّاف والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي) على أنه لا معنى للإرادة والكرامة في الشاهد والغائب إلا الراعي والصارف، وذلك يعني العلم باشتمال الفعل على مصلحة واعتقاد أو ظن ذلك، ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن فلا بد من أن يكون المعنى للداعي والصارف في حقه إلا علمه باشتمال الفعل على المصلحة. أي كون الله يريد الخير، معناه أن يعلم أنه الخير^٤.

وهكذا ارتبطت الصفات الأساسية ببعض المبادئ الأساسية، مثل القدم ارتبط بالأزلية والاستغناء عن موجود بوجده ومبق ببقيه، وعن الزمان والمكان والتركيب. فيقول سعديا: "وباريها تبارك وتعالى لما حكم العقل بأنه غير محدث وكان معنى ذلك أنه أزلياً (أزلي) لا ابتدئ (ابتداء) له واجب من ذلك استغنى ذاته عن كل شئ (شئ)"

^١ - يقرر العلّاف أيضاً أن صفات الله كلها أزلية ما عدا الإرادة فهي عنده حادثة لا في محل. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ط٤.

١٩٥٧. ص ١٠٧.

^٢ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢١.

^٣ - المرجع السابق: ص ٢١.

^٤ - أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ترجمة د. تمام حسان. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٧م. ص ٩٦ - ١٠٢.

لاستغنايها (لاستغنائها) بأنها أزلية الوجود سرمدية البقا (البقاء) عن موجود وعن مبقى إذ هو الموجد للكل والمبقى له... وبالأحرى إذ ليس موجد ولا مبقى سواء كاستغنايه (كاستغنائها) عن زمان ومدة يبقى فيهما لأنه هو بارى (بارى) الأماكن^١.

فمعنى قديم ينحصر في معنيين إثبات حدوث للمخلوقات والآخر أنه لم يزل ولن يزول وملكه لا يزول ولا يفنى^٢. ويتبين من هذا أن الفارق بين القديم والمحدث أو بين الله والمخلوقات قائم في أن المحدث له كل وجميع وغاية أى أنه محدود المساحة. وكل شيء نستطيع أن نحدد له كلاً لا بد أن يكون ذا أبعاد، إذن فالمحدثات لها أجزاء، ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدث محدود المساحة أى له نهاية، فلا بد أن تكون الأجزاء التى يتألف منها ذوات نهاية أيضاً أى أنها أجزاء لا تتجزأ، ومما يؤكد ذلك أيضاً أن الله يذكرنا في كتابه العزيز أنه عليم محيط بكل شيء ولا يكون العلم والإحاطة إلا لذى نهاية وهذا معناه أن الأشياء والأجزاء التى تتألف منها ذوات نهاية وأن الأشياء مُحَدَثَةٌ ولها أول قديم^٣.

وكذلك صفة الحياة تم إثباتها بمبدأ الغائب والشاهد، وذلك أن الحياة شرط في القادر والعالم شاهداً فكذلك غائباً، يقول سعديا: "ولا يجوز أن نتوهم أن عين حكمته مخالفة لعين حكمة المخلوقين. وكذلك القول في قادر وفي حي، لأننا إن توهمنا ذلك أطلقنا أن يكون شيئاً (شيئاً) في الغائب بخلاف ما في الشاهد.. ولكننا يجب أن نعتقد أن عين الحكمة هى واحدة. وكذلك القول في قادر وفي عالم وفي حي. فإن سامنا (سألنا) سائماً (سائل) أنه عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحيوة على الموجود، أوضحنا أن ذلك يلزمنا لأننا ليس لعين ما المخلوق حى قضينا عليه بأنه حى بحيوة (بحياة) ولا لنفس ما المخلوق عالم حكمنا عليه أنه عالم بعلم ولا لذات ما المخلوق أوجبنا عليه أنه قادر بقدرة. لكن لما شاهدناه وقتاً حياً...".^٤

ويقول القاضى في هذا: "قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم والقادر لا يكون إلا حياً لأننا نرى في الشاهد ذاتين: أحدهما صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا، والآخر لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد، فمن صح منه ذلك فارق من لا يصح من

١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٦.

٢ - الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ - ص ٤٢، ٦٨.

٣ - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة، ج ١، ص ١٥٨ - ١٥٩.

٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٢.

الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً، فإذا ثبت هذا في
الشاهد ثبت في الغائب".^١

^١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول. ص ٣٤، ٨٠، ٨١، المحيط بالتكليف ١/ ١٢٧، ١٢٨.

ثالثاً: العدل الإلهي وحرية الإنسان

النتيجة العقلية التي يجب أن تنتج بعد إثبات وجود الله ووحدانيته وتوحيده هي أنه عادل، وهذا يعنى إثبات القدرة والإرادة والمشيئة والاستطاعة للإنسان، ونسبة أفعاله إليه على سبيل الحقيقة لا المجاز، ومن ثم اعتبار الجزاء من ثواب وعقاب جزاءً وفاقاً لما قدمته يد الإنسان المكلف من أعمال، ومن ثم نسبة العدل إلى الذات الإلهية ونفي التجويز عنها على عكس الذين قالوا بالجبر ونفوا عن الإنسان الحرية والاختيار.

ولكن التوراة تخلو من الإشارات إلى البعث والعودة للحياة لتلقى الثواب أو العقاب، وعن مصير الإنسان بعد الموت، حيث لا توجد أية صلة بين الإنسان وهو على قيد الحياة وبين نزوله للقبر، وكان عقاب الميت أو إكرامه بدفنه، فإذا تم إكرامه يدفن بطريقة لائقة في مكان عائلته، وإذا تمت معاقبته يترك للحيوانات تتهشه، حتى مصير النفس بعد الموت غير معلوم في اليهودية، حيث لا توجد أية علاقة تربط بين الرب وبين نفوس الموتى فسلطانه لا يشمل العالم السفلي^١، وفضلاً عن ذلك فإن الإشارات البسيطة التي وردت في العهد القديم تلمح بالبعث، جاءت مرتبطة بعودة اليهود وعودة دولتهم وإعادة مملكة داود وخلصهم من الشتات وظهور المسيح المخلص^٢، فنهاية هذه الحياة الدنيا تأتي في الخلاص وهو عودة بني إسرائيل إلى القدس وعيشهم في سلام وسعادة أبدية دون غيرهم من الأمم^٣، فالثواب والعقاب في التوراة جاء ذكره على أنه عقاب لبني إسرائيل على عصيانهم أثناء حياتهم الدنيا، لا في الآخرة^٤ ولم يأت ذكر الآخرة والمعاد الآخروي إلا في الأسفار المتأخرة مثل سفر

١ - יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה הישראלית. כרך 4. עמ' 544-546, انظر سفر اللاويين (٢١: ١١)، سفر العدد (٦: ٦-٩) (٢٧: ٣)، سفر التثنية (٣٢: ٥٠)، سفر ملوك أول (٢١: ١٩)، سفر أرميا (١٦: ٧)، سفر المزامير (١١٥: ١٧).

² - محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة الإسرائيلية. دار الزهراء للنشر. ١٩٩١. صص ٨٤، ٨٥، م.لا.سجل: מבוא המקרא. כרך שני. עמ' ٣٣٣- ٣٣٤- ٢٧١، سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. ترجمة: د/ السيد يعقوب بكر. دار الرقي. بيروت. ١٩٨٦. ص ١٥٢.

³ - לקסיקון מקראי: פרק שני. עמ"ס 640, سفر ארמיה (28 : 12-13) (31 : 30-32), سفر אשעיה (11 : 8), (59 : 15-20), سفر חזקיהאל (37 : 24).

⁴ - יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה הישראלית. כרך 4. עמ' 374-375 - 600 - 700.

أشعيا^١ ، في رؤيا هذا النبي حينما تحين نهاية العالم ويقام بيت الرب وتتسارع إليه الأمم وتنتهي المشاحنات بين الشعوب وعبادة الأوثان^٢، ولكن لم تظهر في الرؤيا أية إشارات واضحة لمحاسبة الرب لعباده على ما فعلوه في الدنيا. ولم يظهر الإيمان بالآخرة إلا مع سعديا، حيث حاول إيجاد مبرر لخلو التوراة من أية إشارة للمعاد الآخروي، بأن ذلك أمر بديهي غني عن ذكره، فبال تأكيد ستكون هناك نهاية للأشهرار وتعويض للصالحين^٣، ومن ثم بدأت تظهر عنده مصطلحات إسلامية تشير إلى وجود آخرة مثل دار الآخرة ودار السعادة وعذاب القبر^٤. كما وجدت لدى القرانين نتيجة للأثر الإسلامي مثل هذه الإشارات لمبدأ الثواب والعقاب ومحاسبة العباد في الآخرة، لدى كل من داود المقمس ويوسف البصير وغيرهم^٥.

ويتجلى مبدأ العدل عند سعديا وتأثره به كما أقرته المعتزلة في تأكيده على أن الله عادل كلّفنا ما نستطيع ويحاسبنا على ما فعلنا نحن وأعطانا القدرة على فعل الخير والشر لنكون في دار الجزاء قد نلنا ما نستحقه من ثواب وعقاب جزاء ما فعلناه بأنفسنا. يتجلى هذا المبدأ في قول سعديا: "... والآخر على سبيل الاستحقاق وهو أن يخلقنا أولاً في دار عمل يكلّفنا فيها ما نطيق فعله ثم ينقلنا منها إلى دار الجزاء (الجزاء) يقابلنا فيها بثمر ما عملنا وكان أوفر الحظين بين مقادير ما يصله المتفضل الذي لا يعمل وبين مقادير ما يجاز من ربه من عمل ما أمره به... ومال بنا على الأوفر الأقسام فخلقنا في دار العمل ليكافينا عليه في دار الجزاء... ولم يأمرنا على أشياء ليس لنا القدرة عليها"^٦.

^١ - فقلما توجد في العهد القديم إشارة إلى حياة أخرى بعد الموت، ولم يرد في كتب اليهود الدينية شيئاً عن الخلود، وثوابهم وعقابهم مقصوران على الحياة الدنيا. ولم ترد فكرة البعث عند اليهود إلا عند اختلاطهم بأهل بابل والمصريين، حيث إنها كانت عقيدة شائعة عندهم. ول ديورانت: قصة الحضارة. ترجمة: محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٥٦. ط ٢. ج ٢. ص ٣٤٥.

^٢ - سفر أشعيا: (٢: ١-٥، ٩-٢٢) (٣٤، ٣٥)، حتى فكرة الثواب والعقاب في رؤيا حزقيال جاءت ذريعة لنصح الشعب الضال والتنبؤ بالعقاب والتبشير بعودة الأمور إلى الصلاح في المستقبل. موسكاتي. الحضارات السامية القديمة. ص ١٦١.

^٣ - سعديا: الأمانات والاعتقادات: ص ٢٠٧، ٢٥٧.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢١، ٢٢.

^٥ - צבי כלומברג: הקראים והמעמולה על בעיות ההשגחה הבחירה והשכר ועונש. תרביץ. הוצאת ספרים. ירושלים. חוברות ג-ד. 1973.

^٦ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٣.

ثم يصل سعديا إلى نتيجة بعد هذا التحليل مفادها أن "قولنا عدل نريد به أنه لا يكلف عباده ما لا يطيقون ولا يقدر عليهم ما يعاقبهم عليه كما تبرأ من معاصيهم"^١. وقد دخل سعديا إلى مبدأ العدل من الباب نفسه الذي دخلت منه المعتزلة، وهو باب الحكمة، فقد رأوا أن أفعال الله يجب أن تجري داخل نطاق العدل والحكمة، وهذا يقتضى القول بقدرة العبد على فعله وحرية في اختياره له، فمن أجل المحافظة على كمال الحكمة والعدل الإلهيين رأى رجال المعتزلة أن محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلماً يجب أن ينزه الله عنه.^٢

وقد وجدت المعتزلة الكثير من الآيات القرآنية التي تؤكد وتحت على هذا المبدأ النظرى الذى أقرته المعتزلة، وهذا أعطاهم القوة في الدفاع عن هذا المبدأ، فيقول عز وجل في كتابه الكريم: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا"^٣، وكذلك قوله تعالى: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"^٤ ومن ثم فالإنسان نستطيع أن نقول عنه خالق أفعاله وصانعه.

ولم يخش سعديا أيضاً من نسب صفة الخلق للإنسان لأنه ميزا بين ما هو الله وما هو للإنسان، فانه يخلق الفعل من العدم، أما العبد فيجده ويحدثه على هيئة مخصوصة، لذلك ففعل الإنسان يختص بالعرض دون الجوهر والعرض زائل.

يقول سعديا في وصفه لمن يصنع الأدوية أنه خالق: "...إذا دبرها الإنسان على ما يجب.. وإنما تؤذى (تؤذى) وامرض وتقتل إذا هو استعمل بخلاف الحكمة فأسى (أساء) تأليفها وزاد أو نقص في مقاديرها فتناولها في غير وقت الحاجة... أو في الفصل الذى لا يجب أين تستعمل فيه أو في البلد الذى ليست من تنبئها. فأيشى (فأى شىء) يكون على خالقها الجائر (الجائر) عليها ووضعها في غير موضعها"^٥

ويشرح سعديا الفرق بين فعل الله وفعل الإنسان في تفسيره للجملة التوراتية "صنعنا الإنسان بصورتنا كشبهنا" إن آدم في صورة الله وشبهه من باب التسلط والتملك لا من التخطيط والتشبيه. وذلك على ما يقال فلان اليوم في صورة علان

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢١.

^٢ - محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. دار الشروق. ١٩٨٨. ط ٢. ص ٤٦.

^٣ - سورة النساء: الآية ٤٠.

^٤ - سورة الكهف: الآية ٢٩.

^٥ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٤.

وفلان... وليس يريد به صورة الجسم وإنما يريد المنزلة والمرتبة فجعل الله آدم من بين جميع الأشياء في منزلته سلطان على الكل^١.

ثم يدرك سعديا أن فعل الله مختص بالجوهر، أما فعل الإنسان فمختص بالعرض الزائل، يقول سعديا: "ليس هو خلق لهم ثياب مخترعة، وإنما هو تسبب سبب لهم كيف يعملون ما به يستترون من حياء"^٢. والنتيجة أن الإنسان صانع ومبدع فيقول سعديا: "فمكتوب فيه إنه יצא אדם מן האדמה" لمعنى أول وأستاذ ومنشى (منشى) هذه الصنائع وبادع فيها^٣.

والفرق الآخر الذى يقدمه سعديا بين فعل الإنسان وفعل الله هو أن الإنسان يجب أن تتوافر له الأدوات حتى يفعل ويجب أن تزال من طريقه العوائق وتتوفر له الأسباب حتى يقوم بالفعل. وهذا يظهر من مثال يقدمه سعديا لصنع الدواء فالإنسان يجب أن تتوافر له الأسباب والأدوات حتى يقوم بالعمل، يقول: "وإنما دفعت الضرورة إلى تركيب الأدوية لما لم يكن عقار بعينه وعالج مفرداً جعل الله في حكمة الإنسان (الإنسان) تأليفها حتى تبلغ المبلغ المقصود"^٤.

وهذا هو عين ما رآه القاضى عبد الجبار أنه لا توجد ممانعة بين القدرتين لأن جهة التعلق مختلفة، فالله هو الذى يُقدر العبد على إحداثه وإيجاده بعد أن لم يكن، أما الفعل البشري فكامن في إحداث الفعل على تقدير سابق في العقل وليس في إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم، لذلك فليس هناك ما يمنع من إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ المخترع يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره^٥. ولكن الإنسان يحتاج إلى الموصل وهو السبب وارتفاع العوائق وتحقيق الشروط اللازمة لذلك والدواعي والإرادة، أما الله فيخترع الفعل بلا سبب وبدون واسطة وهذا يدل على تناهي قدرة العبد ومقدوره وعدم تناهي قدرة الله تعالى. فاستعمال هذه الألفاظ مثل فاعل وصانع ومخترع لا يلغي الفوارق التى تحددها

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٥١.

^٢ - المرجع السابق: ص ٨٧.

^٣ - "لامك... الذى كان أبا لساكني الخيام ورعاة المواش": سفر التكوين (٢٠: ٤).

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٨٣.

^٥ - المرجع السابق: ص ٥٥.

^٦ - القاضى عبد الجبار: المغنى. ٢٩ / ٨.

الإضافات إلى الفاعل لأن ذلك من بدائه العقل^١. وقد اعتمدت المعتزلة في هذا على قولنا خلقت كذا وصنعت كذا^٢، وما جاء في القرآن الكريم من قوله "وَتَخْلُقُونَ أَفْكَا"^٣ وقوله "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"^٤.

ولكن مبدأ العدل الإلهي الذي يحتاج إلى إثبات صحته لا بد له من دليل. وقد اختارت المعتزلة الطريق العقلي، أما سعديا فاخترت العقلي والنقلي، وفي العقلي اتبع سعديا نفس تسلسل المعتزلة في إثبات عدل الله، وهو أن القول بحدائث العالم واحتياج الأشياء وفقرها وإثبات وجود الله قد حقق لنا إثبات كونه عدلاً وحكيماً.

فيقول: "فالأشياء (الأشياء) أجمعين المحسوسة لما قضى العقل بأنها محدثة لزمها الفقر والحاجة إلى ما وصفنا ما قامت الأرض. وباريها تبارك وتعالى لما حكم العقل بأنه غير محدث وكان معنى ذلك أنه أزلياً لا ابتدئي (ابتداء) له... وكذلك هو مستغنى عن جميع أعمال العباد خيرها وشرها وصلاحها وفسادها وإنما يعود صلاحها وفسادها عليهم هم"^٥.

وفي النقل يرى سعديا أن ما جاء به الأنبياء يدلنا على أن الله عدل، فيقول: "ونفعنا من تدوين هذه القصة لنا لنعلم كيف كان أصل الدنا، ولنحرص في إكرام الأضياف ولا نتعجب مما يقول لنا ربنا أنه يكون بخلاف الطبع ونأمر بنينا وأهلنا بالعدل والحكم ولا نشك في أن ربنا عدل لا يجور ولا يصعب علينا أن انفذ حكمه في أوليانا (أوليائنا) ونشفع عنده في جملة عبادك كما يمكننا..."^٦.

أما المعتزلة فلم تلجأ للسمع في قضية العدل وحرية الإنسان، لأنهم رأوا أن الاستدلال بالسمع على ذلك متعذر، لأن ذلك يجعلنا ننتظر حتى نتأكد من صدق دعوى الرسول، ولكن إثبات هذا الأمر عقلي، فما دام قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا- وإنما احتاجت إلينا لحدوثها- فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة لا بد لها من

^١ - محمد السيد الجليند: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة. دار قباء للطبع والنشر. ٢٠٠١. ص ١٣٥.

١٣٦

^٢ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٢١٨، ٢٣٨.

^٣ - سورة العنكبوت: الآية ١٧.

^٤ - سورة المؤمنون: الآية ١٤.

^٥ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٦.

^٦ - المرجع السابق: ص ١٢٩.

محدث وهو الله. وإذا صح لنا إثبات وجود الله بهذه الطريقة صح لنا بعد ذلك إثبات كونه عدلاً وحكيماً وإثبات كون الإنسان فاعلاً هو الطريق إلى إثبات ذلك.^١

أدلة حرية الإنسان:

يقدم سعديا أول دليل على حرية الإنسان معتمداً على "المبدأ الأخلاقي" الذي يفرق بين الحسن والقبح، الذي اتفقنا من قبل أن سعديا - جرياً على نسق المعتزلة - رأى أن الحكم فيهما للعقل، فنحن نلجأ لفعل الأمور الحسنة رغبة منا في الحصول على المدح ونبعد عن الأشياء القبيحة خوفاً من الذم، ثم يأتي الجزاء الإلهي بالثواب أو العقاب.

يقول سعديا: " المرتبة الأولى فيها الأشياء الحسنة عندنا تقتضينا فعله كالصدق والعدل والمرتبة الثانية فيها الأشياء القبيحة عندنا نجد عقولنا تنأهياها الكذب والتعدو [التعدي]... فلا شك عند كل سليم العقل منا أن الفاطر غرس في عقولنا الصدق والعدل حسنين في أنه قد أمرنا بهما والكذب والظلم قبيحين وقد نهانا عنهما... حتى يجوز أن يأمرنا ببعضها وينهاها عن بعضها... ومن يزعم من الناطقين أن عقله يحسن له الظلم ويقبح له العدل فهو معاند مكابر قد غلب ظن الاستجلال وما أقرب ما ينكشف به عناده.. فيجب على قوله أن يكون الظلم حسناً قبيحاً معاً... وأما نحن معاشر المؤمنين فإن قبح الكذب وحسن الصدق لنا كالقطبين نقيم عليهما كل ملزوم ونستمد منهما كل مادة رضية".^٢

وقد اعتبر القاضي عبد الجبار أن هذا الأمر يتم الوصول إليه بداهة، فمثلاً المضطر إلى فعل القبيح أو ترك الواجب لا يستحق الذم، بينما من يفعل القبيح مختاراً فإنه يستحق الذم. فالمسؤولية الأخلاقية كامنة في حال القادر المختار ومنفية في حال العاجز المضطر، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم المسيء على الفعل الاختياري فقط، ولا يحسن منا أن نذم من خلق دميم الوجه أو قصير القامة ولا أن نمدح من خلق حسن الهيئة لأن المعنى الأخلاقي لا مدخل له في الأفعال الاضطرارية.^٣

أما الدليل الثاني فدليل "وجداني شعوري". ويعتمد هذا الدليل على ذلك الوجدان الداخلي الذي يشعر به كل إنسان حين يريد أن يفعل شيئاً فإنه يحس أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتتقي حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه. يقول سعديا: "ولم يأمرنا بأشياء ليست لنا القدرة عليها، والدليل على ذلك علم كل واحد منا بنفسه أنه قادر على أن يتحرك ويسكن وأن يفعل ويترك الذي نفعله ونتركه".^٤

^١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ٥٤-٥٥، ٧٠-٧٤.

^٢ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٣.

^٣ - القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. ص ٢٠٨.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٣.

وهذا يعنى عند من نادوا بحرية الإنسان (أنه مخير وليس مسيراً) أنه لولا وجود الداعية إلى الفعل بأن يقع على وجه دون وجه وفي وقت وفي مكان لما فعل شيئاً، فمتى اشتد الجوع بالمرء أسرع إلى تناول الطعام ما دام ذلك ممكناً، ومتى اعتقد أن في الطعام سماً فإنه يمتنع عن الطعام، وهكذا في جميع الأفعال، فالفعل يقع حسب دواعيك أنت في كل الحالات وليس حسب دواعي إنسان آخر، فالفعل واقع من جهته، وبحسب قصده وعلمه وقدرته^١.

أما الدليل الثالث فهو "الواقع"، ويقوم هذا الدليل في مجمله على أن الواقع الخارجي من صنع الإنسان ويؤكد لنا أن الإنسان نفسه هو صانعه، فالله يخلق للإنسان الأدوات والأسباب، وهو من يصنع منها ما يفيد وما يضره. والضرر منه والنفع أيضاً، فهذا يعتمد عليه هو لا على الله، وإذا لم ترتفع الموانع وتتوافر الأسباب فلا يقدر على الفعل. ويشرح سعديا ذلك بالأغذية والنباتات التي خلقها الله للإنسان فأذاها وفائدتها للإنسان من صنعه هو لا من صنع الله، فيقول: "...إذا دبرها الإنسان على ما يجب.. وإنما تؤذى وتمرض وتقتل إذا هو استعمل بخلاف الحكمة فاسى (فأساء) تأليفها وزاد أو نقص في مقاديرها فتناولها في غير وقت الحاجة... أو في الفصل الذي لا يجب أن تستعمل فيه أو في البلد الذي ليست من تدبيرها. فأى شيء يكون على خالقها الجابر (الجائر) عليها ووضعها في غير موضعها"^٢.

ويشرح القاضي ذلك الدليل بمثل يوضح فيه أن الأفعال التي يأتيها الإنسان تحتاج في إيجادها إلى آلات وشروط وارتفاع موانع بأنه إذا أراد الرامي مثلاً فلا بد له من قوس وآلة ويكون بينه وبين المرمي حاجز وأن يكون عالماً وقوياً على إيصال القوس ليبلغ المرمي بشدة فيؤثر فيه. ثم إن الواحد منا قد يطلب من آخر فعلاً ما ويستحثه على القيام به وليس ذلك إلا لعلمه بأن ما يطلبه في مقدور هذا الشخص يستطيع فعله أو الامتناع عنه، ويتطلف في طلب الأمر لأن لدينا علم ضروري بأن العبد حر في فعله، وإلا ما صح من أحدنا أن يطلب من غيره شيئاً أصلاً، ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية^٣.

وهذا يوصلنا إلى الدليل الاجتماعي، لأن الإنسان قادر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن صلاح المجتمعات الإنسانية قائم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والترغيب والترهيب. وأصلح مثال على هذا بعثة الأنبياء فالأنبياء، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ونحن بالتبعية نأمر من لنا وصاية عليهم بالمعروف وننهاهم عن مزاولة الأعمال المنكرة، ونذكر قصص من اتبعوا النصح فصلحوا وقصص من خالفوا فهلكوا^٤.

١ - القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. ص ٢٠٨.

٢ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٤.

٣ - القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. ص ٢٠٨.

٤ - انظر سعديا في تفسيره لسفر التكوين: ص ٩٢، ١٩٢.

أما الدليل الخامس فهو الدليل الديني، وهو يدور حول فكرة أن الله حكيم لا يفعل العبث فكيف يؤمر وينهى من لا يقدر على تنفيذ تلك الأوامر. وما الحكمة في إرسال الرسل وما الحكمة في الوعد والوعيد والثواب والعقاب؟ ويوضح سعديا ذلك الدليل بإقرار المبدأ والمثل عليه لتوضيحه في قصة قين (قابيل) من أن الله استطاع أن يمنع أذى الحيوانات عنه بالمنع لها، أما الإنسان فتوعده ونهاه لأنه ليس لديه مدخل إلا في ذلك، فهو قادر على منعه إنما يتوعده وينهاه ليثيبه ويعاقبه على طاعته وامتناله للأمر، فيقول: "ولما كان مهلكي (مهلكوا) الإنسان ضربين ناس مثله يقتلونه وحيوان مسبح بدقه، احتاج قين (قابيل) أن يعطيه ربه أماناً من النوعين جميعاً فجعله أمانة من شر الناس بالتهديد لهم والتواعد... فالبهايم (البهائم) التي لا تمنع أفعالها... وأما الإنسان الذي ليس لله مدخل في فعله جعل المنع له من قين بالوعيد والعقوبة".^١

ولذلك فصلاح المجتمعات بالتكليف، يقول سعديا: "وجدنا اتم الاستصلاح في قبول الأمر عند الناطقين إنما يكون بثلاث أشياء (أشياء) أمر واستحقاق واعتبار، والأمر هو افعل أو لا تفعل، والاستحقاق هو كشف العقوبة وما يؤدي (يؤدي) إليه ذلك الفعل المأمور به أو المنهى عنه".^٢

وقد أقر سعديا هذا المبدأ تبعاً لما أقرته المعتزلة بأن انتفاء حرية الإنسان في فعله يعني إلغاء التكليف وبعثة الرسل وجواز العبث على الله، ثم لماذا يتوعد الله العاصي المذنب إذا كان هو خالق معاصيه، ألا يتضمن ذلك إبطاً للوعد والوعيد والثواب والعقاب، وكذلك فإن أفعال العباد من الفوضى وعدم الاتساق ما يجعل مقام الحكمة الإلهية عن أن ترتبط به^٣، فالجبر بهذا يؤدي إلى إسقاط الشرائع وإلغاء التكليف.

والآن بعد إثبات حرية الإنسان المكلف يجب أن نعرف أنه مكلف بقدرة منحها له الله، ولكن هذه القدرة محدودة. يقول سعديا: "لنا بذلك أنه لم يكلف نوح أن يصعد الجبال وينزل الأودية حتى يجمع منها كل حيوان، إذ ليس ذلك في طاقته وعلته أيضاً لم يكن علمه يحيط بجميع أجناسها وأنواعها".^٤

فقدرة الإنسان محدودة، والله يكلفه حسب هذه الطاقة، والفكرة كلها تدور في معادلة عقلية بسيطة أن الشر لا يصدر عن الله والثواب والعقاب على فعل لا خيار فيه يعدد شراً، لذلك لا يكلف الله الإنسان إلا ما في طاقته، وقدرة الإنسان المحدودة تلك رغم حريره ترجع

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٩٢.

^٢ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٧.

^٣ - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ٣٦٦-٣٧٥، شرح الأصول: ص ٢٢٠، ٢٢١.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٠٤.

لخضوعه لقانون الطبيعة الثابت وهو قانون السببية، وبالتالي جاء التكليف وفق قدر القدرة المرتبطة بالأسباب والقوانين^١. وهذه القدرة المحدودة لا تعنى أن الإنسان مجبر بل مخير، والسبب في أن الله تركنا مخيرين حتى نؤمن أو نكفر لأن كفرنا وإيماننا لا يعود عليه بشيء، فأراد بذلك أن تختار الإيمان طواعية حتى يثبنا عن عدل.

يقول سعديا في جوابه على مسألة إدخال الله الشهبان للجنة التي بها آدم: " أجبنا وقلنا كالحكمة في الخلق لله للكفار وتطويقه لهم القدرة على الكفر به التي لو لم يطيقه إياها لم يكفر به. والجواب الذى نجيب به نحن الموحدين هناك ونقول إنما على الحكيم أن يعمل ما في حكمته، وهو أن يميل بنا إلى أوفر القسمين أن نكون ممتحنين حتى إذا صبرنا أثابنا وليس باختيار بعضنا للكفر بفسد لحكمته"^٢.

ويطرح الزمخشري تلك الفكرة خلال دفاعه ضد من قالوا إن الله له مدخل في أفعال العباد وبالتالي يقع منه الشر والضرر، فيرى أن الله خلق العباد لكي يعبدوه وأراد منهم ذلك فقط دون الكفر به، فأراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكنين فاختر بعضهم ترك العبادة مع كونه مريداً لها، ولو أرادها على القسر والإلجاء لوجدت من جميعهم^٣. فأمر الله بالفعل ونهيه عنه لا يعنى حبه وكرهه له ولكن إرادته لمنفعة عباده ورفضه لما يضرهم^٤. فالقبح لا يلحق الله لأنه لا يريد لا جلب منافع ولا دفع مضار لأنه مستغن واختيار أحدهم للكفر لا يوجب فيه ضعفاً ولا نقصاً، بل يعود عليهم هم إما بالنفع أو بالضرر.

إنن فما يقضيه الله على العباد هو الطاعة لا المعصية، والطاعة يأمر بها فقط ويبسر إليها، ولا يخلقها في الإنسان، حتى يثبته عليها عن عدل.

يقول سعديا: " شرحه أن الله يمتحن الصالحين والفاستقين ومحبي الظلم شأهم وابعدهم. يجب أن نعلم أن هذه المحنة التي قال الله أن يمتحن بها الصالحين ليست المحنة العامة أعنى باب الطاعة والمعصية. ... وذلك العبد إذا هو أطاع ربه بما جمعه سائر الخلق المحنة فيه

^١ - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ص ٧٣١. وقد سار سعديا على نهج المعتزلة في أن القدرة قبل الفعل، وليس مع الأشاعرة والجبرية الذين رأوا أنها مع الفعل. وقد اتبع المعتزلة في هذا لأنه رأى أن ذلك يعنى الجبر ونظراً لقول الأشاعرة بمبدأ الكسب. القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. ص ٢٤٦، الجاحظ: الحيوان ج ٢. ص ١٩٠-١٩٢ وعند سعديا كتاب الأمانات والاعتقادات. ص ١٥١.

^٢ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٧٠.

^٣ - الزمخشري: الكشاف. ٤ / ٤٠٥، ٤٠٦.

^٤ - القاضي عبد الجبار: المغنى. ٦ / ٤٨ - ٤٩.

استحق أن يعرضه الله على أبواب آخر من أبواب الطاعة حتى يكمل له به الثواب.. وهو أنه لما لم يفعل ما أمر به أولاً، لا يجوز في الحكمة أن يفترض عليه ثانياً. وفي ذلك أيضاً ترفيه له لأنه لما علم تبارك أن هذا العبد لا يفي بهذا الأمر الثاني لو كان قد افترضه عليه لتزيدت عليه المعاصي..^١

لذلك يخطئ من يضيف الطاعة والمعصية، على سواء، إلى الله خلقاً أو إيجاداً، لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب، وإضافة الطاعة إلى الله تكون على معنى أن أمر بها وسهل فيها ولطف للعباد به أما القول بأنه خلقها في الإنسان فلا يصح الاعتقاد بذلك لا في طاعة ولا في معصية لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهي.

وقد كان من نتيجة اتباع سعديا لمنهج المعتزلة في القول بحرية الإنسان والعدل الإلهي المرتبط بها أن أثرت أمامه القضايا نفسها التي واجهها مفكرو المعتزلة مع المجبرة، مثل علم الله أصحاب الجنة وعلمه أصحاب النار، فهل كان لعلمه هذا تأثير في طاعة الإنسان وعصيانهم؟ وأولئك الذين حكم الله لهم بالجنة أو عليهم بالنار، بناء على علمه بما سيفعلون، هل كان علمه هذا سبباً في تحديد نوع الأفعال التي قدموها؟.

المجبرة أجابوا على هذه الأسئلة بالإيجاب، بينما أهل العدل والتوحيد ومنهم سعديا رفضوا ذلك، ورأوا أن علم الله إنما وقع على اختيار الإنسان، فلقد علم الله ما سيختاره الفاعل. ثم أخبر عن مصيره بناء على علمه بما سيفعل باختياره، ومن ثم فإن الذي حدد حكم الله بأن فريقاً من الناس للجنة وفريقاً آخر منهم للنار، هو علمه المبني على اختيارهم أفعال أهل الجنة أو أفعال أهل النار، ولو علم سبحانه أنهم جميعاً سيطيعون لحكم وأخبر بأنهم جميعاً إلى الجنة، كما كان سيحكم بأنهم جميعاً إلى النار لو علم بأنهم سيختارون جميعاً طريق الكفر والعصيان^٢.

ويقول سعديا في هذا الإطار: "والمسألة [المسألة] الثالثة لم نقله الله وذلك ما قد قلنا فيه أنه يمتحن به آدم فإن قال قائل (قائل) فإنما كان نقله له يكون حكمة لو كان آدم ثبت على المحنة، وأما إذ علم الله أنه لا يثبت بل ينخدع حتى يعاقب هو وخادعه فأبت حكمة في هذا. أجبتنا وقلنا كالحكمة في الخلق الله للكفار وتطويقه لهم القدرة على الكفر به التي لو لم يطيقه إياها لم يكفر به. والجواب الذي نجيب به نحن جميع الموحدين هناك ونقول إنما على الحكيم

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٣٩، ١٤٠.

^٢ - الإمام يحيى بن الحسين: الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية. ضمن رسائل العدل والتوحيد. ج ٢. جواب المسألة العاشرة والخامسة والثلاثين. ص ١٦٩ - ص ٢٧٤.

أن يعمل ما في حكمته وهو أن يميل بنا إلى أوفر القسمين أن نكون ممتحنين حتى إذا صبرنا أثابنا وليس باختيار بعضنا للكفر بمفسد لحكمته^١

وكان أكثر المواقف إخراجاً للمعتزلة، ومن قال بقولهم مثل سعديا، هو لماذا ينال بعض الناس العذاب في الدنيا من الآلام والأمراض وهم لم يقتربوا أى ذنب؟ فهذا ظلم يخالف العدل والتنزيه، ولكن لأن سعديا ألزم نفسه العدل وحرية اختيار الإنسان احتاج إلى اللجوء في هذه القضية إلى مبدأ التعويض، بمعنى أن الآخرة أعدت لتعويض من أصابتهم الآلام والمرض دون ذنب اقترفوه. يقول سعديا: "ولكن لما أوجب الخالق خلق دار الآخرة معدة لتعويض المظلومين وعذاب الظالمين صار الداران جميعاً مقام يومين مثاليين (متواليين) يتم الثاني منهما ما بقي من واجبات اليوم الأول فلا يفرح من ظلم في اليوم الأول، فإنه سيقص منه في غدة بمقدار استحقاقه ولا يغتم المظلوم في اليوم الأول فإنه سيعوض في غدة مقدار ما يستحق"^٢.

ثم يقول في موضع آخر رابطاً هذه القضية بالعقل حتى لا يخرج عن نطاقه ويظهر مبدأ التعويض على أنه تبرير منطقي: "قد علمنا أن العقل يجيز أن يبتدى الحكيم المأ في شخص وأشخاص ويكون ذلك سبباً يصلون به إلى السعادة ونعمة. فمن رأينا ممن لا خطية له وقد أوقع به ربنا المأ أو اختاراً علماً لا شك أنه سيعطيه عليه خيراً في الدار الآخرة"^٣.

ثم يقدم سعديا حلاً لمسألة أكثر تعقيداً من خلال مبدأ التعويض والترغيب والترهيب، وهو الألم والعذاب الذى يلحق ببعض الأطفال الذين لم يقتربوا أى ذنب والبهائم التى تضار سواء من حيوانات مثلها أو من الإنسان. فيقول: "وهذه حال تجرى حسب مشية (مشيئة) الباري (البارئ) فمن شا (شاء) يعرضه إلى هذا التعويض ومن شا (شاء) لا يعرضه. إلا أنه رأينا أحد أسباب هذا التعويض أنه إن استحق بالغيم الهلاك بنزوب فيلحق بهم الأطفال والبهائم (البهائم) فيهلكهم معهم ويعوضهم بكثير وقليل.. ولكن لكى يقع في قلوب من يسمع بخبرهم وما خرب بلدهم من الناس وبهائم (بهائم) ونبات فيرتعدون وينصلحون للطاعة"^٤.

وسعديا في هذه القضية لم يخرج عن الإطار الذى اتفقت عليه المعتزلة أن الله يسؤل الأطفال عبرة للبالغين ثم يعوضهم، وإلا لكان إيلاهم لهم ظلماً، أما البالغون المكلفون الذين تنزل بهم الآلام والأمراض دون ذنب فهذا لمصلحتهم ليعتبروا ويتجنبوا المعصية خوفاً من

١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٧٠.

٢ - المرجع السابق: ص ٨٩.

٣ - المرجع السابق: ص ١٠٢.

٤ - المرجع السابق: ص ١٠٢.

٥ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

النار ويتوبون ويقدمون على المعالجة خوف الزيادة في الأمراض ثم يعرضهم في الآخرة مع ذلك بمنافع عظيمة حتى يود صاحب البلاء إذا شاهد ما أعد له من أعواضه، الزيادة فيما تقدم من أوجاعه. وكذلك الأمر مع من ولد قبيح الخلقة، حيث إن ذلك يجعله يعتزل الناس ويلتزم الطاعة.^١ حتى البهائم تعوض في الآخرة وتتعم وتصور في أحسن الصور ويكون نعيمها لا انقطاع له.^٢

أما عن سبب خلق الحيوانات المهلكة والمفترسة، فذلك حتى نخشى عذابه أى من باب الترهيب. يقول سعديا: "وما وجه الحكمة في أن يخلق ثنائين عظيمة تتفخ على ساير (سائر) الخلائق العفيفة وتحرقها... وهو أنا لما توعدنا بعذاب أليم في دار الآخرة فلو كنا نرى قط عذاباً ولا ألماً ولم يرتسم ذلك في عقولنا، ولكنه لما رأنا هذه السمايم (السائم) المهلكة والألم الغليظا (الغليظ) في هذه الدار تحمل (تمثل) لنا عذابه بها ليحصل في عقولنا كشى (كشىء) قد عرفناه وثقنا مراره... فنخاف ذلك ونصلح.. أما العظيم منها كالأسد والثانين ليهولونا ونخاف عقوبة ربنا".^٣

وما قدمه سعديا كحلاً لوجود هذه الكائنات هو استكمال لرأى المعتزلة في هذه القضية من أن الله خلق كل شيء لمصلحة الناس حتى الحيات والعقارب والسباع الذين من الممكن أن يلحقوا بهم الأذى لهم، ضرب من المصلحة، لأن الله لا يخلق إلا عدلاً وصلاًحاً لأنه حكيم ووجه الحكمة فيهم حتى يخشاهم الناس ويتجنبوا المعاصى خوفاً من النار ومن عذاب ربهم الذى سيكون أضعاف ما يروونه من هذه الحيوانات.^٤

^١ - القاضى عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. ص ٢٢٢.

^٢ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين. ص ٢٥٤.

^٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٤٤.

^٤ - القاضى عبد الجبار: المختصر. ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

رابعاً: التجسيم والتثنية

جاء الحديث عن الذات الإلهية في العهد القديم في صورة مجسمة، مثل بكاء الرب وحزنه وندمه على شتات بني إسرائيل وتوجيه العتاب واللوم من موسى له، والحضرة الإلهية التي صاحبت بشكل دائم بني إسرائيل في ترحالهم وشتاتهم، وكأنه إله لهم هم فقط دون البشر^١، فبعد عملية الخلق التي أنهى بها الرب دوره في العالم، بدأ الله دوراً آخر وهو كونه إلهاً خاصاً لبني إسرائيل فقط، تربطه بهم علاقة بشرية فيغضب كل منهما على الآخر، فهم ينقضون عهدهم معه ويعبدون غيره، وهو من ناحية أخرى يغضب عليهم ويشتتهم ويصعب عليهم لعناته ثم يندم^٢، ولم تقتصر هذه العلاقة المشوبة عند حد العهد القديم، بل انتشرت كذلك في كتب الأجادوت التي بالغت في وصف الله وأنزلته لمصاف البشر، حتى وصف موسى بن ميمون من قالوا بعبارة التجسيم في (משנה המורה) "مشنيه تورا" بأنهم كالبهائم التي أضلت بني إسرائيل^٣، فنجد في كتب الأجادوت تشبيه الإله بإنسان يشكو حزنه إلى أحد أتقياء بني إسرائيل، ويبكي في الخفاء حفاظاً على كبريائه، ثم يشتاط غضباً فيقرر إلقاء حجر على بني إسرائيل ليبيدهم، ثم تهدأ ثورته ويعود إلى صوابه^٤. وهذا لا ينفي أن حكماء المشنا أكدوا على فكرة الوحدةانية. ولكن الإله في التلمود اختلف عن العهد القديم في أنه أكثر شعبية، لذلك جاء أكثر تجسيداً^٥.

وهكذا كان تجسيم الإله في العهد القديم من أهم الاتهامات الموجهة ضد اليهود آنذاك، سواء من المسلمين أم غير المسلمين، ومن هنا كان دور سعديا هو تقديم شكل أنقى وأطهر للذات الإلهية في اليهودية تخالف هذه الصورة الجسمية^٦، ولكن السبيل لذلك لم يكن من خلال مجالات التوراة المعهودة، وإنما من خلال إعداد لاهوت عقلاني يستطيع الرد على الهجمات وإثبات التثنية للذات الإلهية، فرأى على سبيل المثال من خلال هذا المنهج أننا لا نستطيع وصف الإله بالصفات البشرية، فهو يتجاوز عن كل ذلك، حتى الصفات التي من الممكن أن

^١ - انظر سفر الخروج (٣٣: ٢٠)، وسفر التثنية (٤: ١٢)، وسفر اللاويين (١٦: ٢)، وسفر حزقيال (١: ٢٧)، وسفر المزامير (٨: ٤)، (٢٩: ١٠).

^٢ - انظر على سبيل المثال سفر العدد (٢٥: ٤-٥)، وسفر الخروج (٢٣-٢٤) (١٢: ١٣-١٤) (١٧: ٤-٢)، وكذلك الإصحاح ٣٢ من سفر الخروج.

^٣ - שמעון ראבידוביץ: עיונים במחשבת ישראל. עמ"ס 175.

^٤ - ח.ג. ביאליק، י.ח.רבניצקי: ספר אגדה. אודיסה. 1919. כרך שני. ספר שלישי. עמ"ס 40-44.

^٥ - אנציקלופדיה עברית: חומר אלוהים. עמ"ס 445.

^٦ - קולט סיראט: הגות פולוסופיות בימי הביניים. עמ"ס ٢٢.

تجمع بين الإله والإنسان مثل العلم والقدرة والحكمة فإنها ليست مثلها لدى الله فالحكمة لدى الإنسان مكتسبة تضعف وتزيد حسب سني عمره، ولكن الله حكيم فيما سبق والآن وللأبد.^١ وأول دليل ساقه سعديا على مخالفة الله للإنسان هو الدليل السابق الذي قدمه ليثبت وحدانية الله وتوحيده، وهو أن الله هو الذي أحدث هذه المخلوقات، لذلك هو غير هذه المحدثات الجسمية. يقول سعديا: "منها أنا إذا وقفنا على أنه خالق كل شخص لم نشبه به. وأيضاً نعبده إذ هو مخلوق أعنى ذلك الشخص. وأيضاً تصدق بالآيات التي سيخبرنا أنه أحدثها فيه بأن نقول من قدر أن يخلقه فهو يقدر على أن يحدث فيه أعراضاً ويزيل عنه أعراضاً بل يفنيه بل يعيده أيضاً".^٢

وهنا نصل إلى الفارق بين المحدث والحادث، فالمساواة بينهم تجعل الله في مصاف البشر، وهذا يظهر بشكل أوضح في رفض سعديا لمذهب النصاري في القول بالتثليث لأن ذلك يعنى تشبيه الله بالإنسان. فيقول سعديا في تفسير الفقرة التوراتية: "خلقنا الإنسان بصورتنا كشبهنا" "وقد يحتج النصاري^٣ بهذا القول لمذهبهم في التنزيه وأنه لو كان الباري (البارئ) واحد ليس بذو أقانيم... فيقال لهم تقولون إن في هذه القصة ألفاظ محكمة.. فإن قالوا إنها محكمة لزمها أن يقولون (يقولوا) إن آدم على صورة الله على الحقيقة فيكون الباري (البارئ) على قولهم لحم ودم وعظام وغير ذلك وهذا ما لا يقول به أحد. ويلزمهم أيضاً أن يقولوا إنه ذكر وأنثى كما أن آدم ذكر وأنثى إذ لا فرق بين المخلوقين في باب أنهم محدثين

^١ - كولات سيراط: هجوت فولوسوفיות بيמי הביניים. ص ٣١.

^٢ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٩.

^٣ - النصاري: قيل سموا بذلك لقوله تعالى: (كونوا أنصار الله كما قال عيسى بن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله) وقيل سموا بذلك انتساباً إلى قرية يقال لها نصران، والأنصاري أهل كتاب يقرون بنبوة بعض الأنبياء، ولكن جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد، بل يقولون بالتثليث أي بثلاثة لم يزالوا، ومنهم من قال بأن عيسى عليه السلام عبد مخلوق لا إلهية فيه مثل أصحاب أريوس وبولس الشمشاطي وأصحاب مقنئوس. ولكن منهم من قال إن الله تعالى عبارة عن ثلاثة أسباب أب وابن وروح قدس كلها لم تزل، وأن عيسى عليه السلام إله تام وإنسان تام ليس أحدهما غير الآخر، وأن الإنسان منه هو الذي صلب وقتل، والإله لم ينله شيء. وأن مريم ولدت الإله والإنسان وهما معاً شيء واحد. ومن قالوا بهذا القول البرابرية والملكانية والنسطورية واليعقوبية (وهم من كونوا أغلبية أقباط مصر الأرثوذكس). وأول من قال إن المسيح ابن الله هو بولس وأنه الكلمة الذي سينجي الناس كلهم بموته، وجاءت أفكار الثالوث من التأثير بالطقوس اليونانية الوثنية والمصرية القديمة. الأصفهاني. المفردات. مادة نصر. ص ٤٩٥، الشهرستاني. الفصل. ج ١. ص ٣٨، ٣٩. ول ديورانت. قصة الحضارة. ج ٣. ص ٢٦٤، ص ٢٥٦، ٢٧٥، ٢٧٦.

مخلوقين... والثالث من رد هذا القول إلى رب العالمين كما نرده نحن ولم يجعل الصورة صورة جسم"^١.

وإن كان سعديا هنا يجادل النصارى فإنه أيضاً يدافع عن التوراة في قولها "خلق الله آدم بصورته كشبهه".

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مذاهب التشبيه قد ظهرت بكثرة في هذا العصر، بل وجروا بعضهم على إثبات مقولتهم بالنصوص المقدسة مثل القرآن والحديث، ولكن عن طريق تأويل الآيات على الوجه الذي يريدونه، وساعدهم على ذلك وجود آيات في القرآن مثل آيات استواء الله على العرش وآيات تذكر اليد والوجه وما إلى ذلك، بالإضافة إلى ما ورد في السنة من قول الرسول صلى الله عليه وسلم من أن "آدم خلق على صورة الرحمن". كما روي أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته" وإن "الله خلق آدم بيده" و"خلق عدن بيده" و"كتب التوراة بيده" و"غرس شجرة طوبى بيده" فראوا أن المقصود هنا هو المعنى الحرفي دون سواه^٢.

وكانت أكثر الفرق تصدياً لهذه الأفكار والمذاهب هي المعتزلة، لأنهم أهل العدل والتوحيد الذي يلزم التنزيه، فتصدوا لكل تلك المذاهب من نصارى ومشبهة وحتى غلاة الشيعة الذين قالوا عن الله إنه جسم له أعضاء وجوارح ذو هيئة إلى آخر هذه التصورات التي تدور جميعها حول فكرة واحدة وهي التجسيم والتجسيد^٣.

وقد انطلقت المعتزلة إلى إثبات هذا التنزيه من المدخل نفسه الذي أخذه سعديا عنهم، وهو افتقار العالم إلى محدث فلا بد أن يكون هذا المحدث مخالفاً للعالم^٤.

ولذلك كانت المعتزلة هنا أقرب الفرق إلى سعديا، لأنها وفرت له المنهج الذي يستطيع به الرد على الاتهام الموجه لليهودية بالتجسيم والتشبيه للذات الإلهية، بمنهجها في الرد على المشبهة، فأخذه وحوله لصالحه وكأنه هو الذي يرد على هؤلاء المشبهة، وبذلك ينفي تهمة التشبيه والتجسيم عن اليهودية.

ولقد كان هذا التنزيه عن أوصاف وأشياء محددة تم الاعتقاد على لصقها بالذات الإلهية، ومنها:

^١ - تفسير سعديا لمفسر التكوين: ص ٥١، ٥٢.

^٢ - اجنتس جولدسبير: العقيدة والشريعة في الإسلام. نقله للعربية: د/ محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق. دار الكتب الحديثة، مصر. ط ٢. ص ١٢٣.

^٣ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ٧، ٨.

^٤ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول. ص ٥٤، ٥٥، ٧٠ - ٧٤.

التنزيه عن الزمان والمكان:

أثبت سعديا تنزيه الله عن الزمان والمكان بمعادلة عقلية بسيطة للغاية، وهى أن من يحتاج لمن يوجده ومبتدئ له ومادة تقومه ومن يرد عنه الضر هو من يحتاج إلى زمان ومكان، أما من لا يحتاج إلى ذلك فهو الذات الإلهية الأزلية. فيقول: "أما بعد فإن الغنا (الغنى) والفقر على أنهما شايعان (شائعان) في أحوال كل مخلوق وأوصافه فإن رأسهما وأولهما الوجدان أعنى وجود الذات. فمن استغنا (استغنى) عن موجود يوجده لأن عينه عين موجودة وهى التى تسم (تسمى) ذات أزلية فهو بلا شك مستغنى عن جميع ما هو بعد الوجدان أعنى الزمان والمكان والمادة المقومة له والوقا (الوقاء) مما يضاره والاستعانة وجميع ما شبه ذلك. وما كان لا يوجد إلا بموجد أوجده فهو لما احتاجت عينه في الابتدى (الابتداء) إلى مبتدى (مبتدئ) يبتديها احتاجت أيضاً إلى مبقى يبقئها حال بعد آخر وإلى زمان تكون فيه وإلى مكان تتمكنه وإلى مادة تقومها"^١.

وهذا يوصل إلى نتيجة مفادها أن المحدث هو ما يحتاج إلى زمان ومكان، أما غير المحدث فأزلي لا ابتداء له، يقول سعديا: "فالأشياء (الأشياء) أجمعين لما قضا (قضى) العقل بأنها غير محدثة لزمها الفقر والحاجة... ولما حكم العقل بأنه غير محدث وكان معنى ذلك أنه أزلياً (أزلي) لا ابتدى (ابتداء) له وجب من ذلك استغنى ذاته عن كل شى (شىء) لاستغنايه (لاستغنايه) بأنها ذات أزلية الوجود سرمدية البقا (البقاء) عن موجود وعن مبقى إذ هو الموجد للكل والمبقى له.. وبالأحرى إذ ليس موجد ولا مبقى سواه وكاستغنايه (كاستغنايه) عن زمان ومدة يبقى فيها لأنه هو بارى (بارىء) الأماكن"^٢.

وقد استعمل المتكلمون المسلمون فكرة التنزيه عن المكان للرد على من قالوا إن الله متمكن على العرش، فقالوا لو كان متمكناً على العرش لكان الأمر لا يخلو، إما أن يكون أكبر من ساحة العرش وإما أن يكون مثل ساحة العرش، لم ينقص منها ولم يفضل عنها وإما أن يكون أصغر منها. فكل هذه الوجوه المحتملة باطلة، لأنها من أمارات الحدث والله تعالى قديم لا يقبل الحوادث، ثم يبطل الوجه الثاني لأن المحتاج لا يكون خالقاً. فكان هذا هو المبعث على تأويل الآيات التى تدل ظواهرها على أن الله في السماء، على أن معناها ارتفاع قدرته وعلوها، فالسماء هى الارتفاع والعلو فمعنى ذلك أنه تعالى عال في قدرته عزيز في سلطانه لا يبلغ ولا يدرك"^٣.

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٦.

^٢ - المرجع السابق: ص ٢٦.

^٣ - الشريف المرتضى: أمالى المرتضى. القسم الثاني. ص ١٦٧ - ١٦٨، وقد استخدم سعديا نفس التبرير للفقرة التوراتية التى تصف الله وهو جالس على كرسي أو عرش مثل ما جاء في سفر حزقيال (٢٦: ١)

التنزيه عن الانفعالات:

يقدم سعديا مبدأ تنزيه الله عن الانفعالات في إطار رده على من يحتجون على فقرات التوراة التي تصف دعاء المخلوقين وكلامهم الرقيق الذي يسكن غضب الله، فيرد سعديا بأن الأعراض لا تسرى عليه ولا يستولى عليه غضب ولا رضا، ولكن الله جعلها لهم ليغفر لهم ذنوبهم. فيقول: "ومه (ما) وجه الحكمة في أن يكون كلام المخلوقين ينفع عند الخالق فيسكن غضبه ويرتفع عقوبته، فنقول ليس ذلك لأن ليس للأعراض فيه معمولاً ولا يستولى عليه غضب ولا رضا ولكن يراد بكلام المخلوقين اللطيف إخلاص نيتهم، وذلك أن الإنسان قد يقول ارحمني واغفر لي... فإذا هو ألزم نفسه أن يأتي بمعنى رقيق ودعا (دعاء)... فلذلك صارت المعاني اللطيفة الرقيقة سبباً للمغفرة لموضع إخلاص النية".^١

فحتى يتم لله التوحيد والتنزيه الذي يتبع هذا التوحيد يجب رفض إلحاق الانفعالات بالله لأنها علامات نقص لا تليق بجلال الكمال الإلهي والتنزيه المطلق الذي يجب في حقه. ومن أجل هذا السبب عمد مفسرو الإسلام إلى الآيات التي يوهم ظاهرها بمشابهة الله للبشر من ناحية المشاعر الإنسانية مثل الغضب والفرح والمكر وحاولوا تأويلها تأويلاً مقبولاً عقلياً، مثل قوله تعالى: "وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ"^٢. فاعتمد الفراء مثلاً في تفسيره لهذه الآية على الموروث القصصي حول قصة سيدنا عيسى لينفي المكر بالمعنى الإنساني عند الله فالمكر من الله استكراج لا على مكر المخلوقين.^٣

وعلى الجانب الآخر وحدثت المعتزلة بين معنى الحب عند الله ومعنى الإرادة، وبين معنى البغض والكراهة فقد رأوا أن إرادة الله لأفعال العباد تعنى أمره بتنفيذ هذه الأفعال لا حبه لها وبغضه لها هو النهي عنها.^٤

التنزيه عن الجهل:

أنت بعض الفقرات في العهد القديم في صيغة الاستفسار لتوحى بجهل المسائل وهو في هذه الحالة الذات الإلهية، فبرر سعديا ذلك بأنه بمعنى التقرير لأن الله لا يخفى عليه شيء، لذلك أضاف سعديا كلمة مقررأ في ترجمته للجملة التي وردت في سفر التكوين عندما كان يسأل الله

"فوق المقبب الذي على رؤوسها شبه عرش كمنظر حجر العقيق الأزرق وعلى شبيه العرش شبه كمنظر إنسان عليه من فوق" فأولها سعديا بأنها صورة لبيان شرف الرب وعظمته. انظر الأمانات: ص ١٠٣، שמעון ראבידוביץ: עיונים במחשבת ישראל. עמ' ٢١٧.

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٩١، ٩٢.

^٢ - سورة آل عمران : الآية ٥٤.

^٣ - الفراء: معاني القرآن. ج ١. ص ٢١٨.

^٤ - القاضي عبد الجبار: المعنى. ج ٦، القسم الأول. ص ٨١ - ٨٦.

عن مكان آدم في الجنة^١، ثم يقول في التفسير: "יִקְרָא יְהוָה אֶל הָאָדָם، אֶל-הָאָדָם יֵי אָמַר ١٦، יִקְרָא. ليس هذا استفهام إذ كان الخالق جل وتعالى لا يخفى عليه أمر... وإنما هو تقرير لعبده ليكون إقراره مفتاح (مفتاحاً) لتوبته لما يعلمه أنه يقع من الجواب"^٢.

كما وردت في القرآن الكريم بعض الآيات التي يستفسر فيها الله عن شيء ما ففسرها شيوخ المفسرين على أنها لا تتم عن جهل الله حتى لو كان ظاهر الآية يدل على ذلك، لكن الله يردد الاستفسار من باب التأكيد والإقرار مثل قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ"^٣ عندما سأل عيسى وهو يعلم ما يقول وما يجيبه به، فرد عليه عيسى وهو يعلم أن الله لا يحتاج إلى إجابته، فكما صلح أن يسأل عما يعلم ويلتمس من عبده ونبيه الجواب فكذلك بشرط من فعل ما يعلم، حتى كأنه عند الجاهل لا يعلم^٤.

كلام الله:

كانت هذه المسألة من أهم المشكلات التي واجهت من نادوا بالتنزيه التام والمطلق لله فحتى يتم لمبدأ التنزيه النقاء التام يجب كذلك أن تتقي فكرة كلام الله، ولكن الله يكلم أنبياءه ليوحى إليهم ويرشدهم. ولأن سعدياً قد أخذ على عاتقه مبدأ التنزيه التام حاول أن يتخلص من هذه المشكلة بإثبات أن الكلام أمر يحدث يحدثه الله حسب الحاجة إليه. فيقول: "كذلك لما كنا لم نشاهد كلاماً إلا تلقينا عن سابق سبقنا عليه فتعلمناه منه عرفنا أن الكلام الأول كان اختراعاً"^٥.

وحتى لو كان هذا الكلام يصدر عن الجماد، فيقول في موضع آخر: "ويمكن أن يكون ظهور النور والمخاطبة إنما وقعا منها لعل في الشجر. وذلك أن العناصر لما كانت أربعة كانت النبوة والمخاطبة من أربعتها ولذلك نجد الحكيم خاطب تارة من نار وأخرى من ريح وأخرى من النبات الذي هو مضاف للأرض وأخرى على الماء"^٦.

ولم يجد سعدياً حلاً لمسألة كلام الله إلا عند المعتزلة التي شنت عن قاعدة الصفات التي وضعتها لنفسها في عدة مسائل منها كلام الله، فأروا أن الكلام لا يمكن أن يكون صفة لله تعالى هي ذاته كالعلم والقدرة، فانه متكلم لا بكلام قديم بل يحدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، وهو ليس قائماً به بل خارجاً عن ذاته يحدثه في محل جماد فيسمع من المحل. ولهذا

^١ - سعدياً جاعون: ترجمة التوراة إلى العربية. سفر التكوين (٩:٣).

^٢ - تفسير سعدياً لسفر التكوين: ص ٧٥، ٧٦.

^٣ - سورة المائدة: الآية ١١٦.

^٤ - الفراء: معاني القرآن. ج ٢، ص ٣٦٠، ٣٦١.

^٥ - تفسير سعدياً لسفر التكوين: ص ٦٥، ٦٦.

^٦ - المرجع السابق: ص ١٢٦.

اضطرت المعتزلة في الآية التي تقول "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"^١ إلى أن يقولوا إن الله خلق كلاماً في شجرة وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام.^٢
وكما اتبع سعديا المعتزلة في تأويلهم لكلام الله لأتبيائه، اتبعهم أيضاً في مسألة رؤية الله فرفض جواز رؤية الله، ولكنه تخلص منها بالقول بأن ما يراه الأنبياء عند مخاطبة الرب هو نوره، فالتشدد في مبدأ التنزيه جعلهم يرون أن الرؤية تعني التشخيص فنرى سعديا يقول عند مخاطبة الله لإبراهيم: "ثم ارتفع نور الله حين فرغ من مخاطبة إبراهيم"^٣.
وقد وصلت المعتزلة في استدلالها إلى عدم جواز رؤية الله تبارك وتعالى حتى في يوم القيامة بدليل المقابلة، فأنه تعالى لا يمكن أن يكون مقابلاً لأن ذلك من صفات الأجسام^٤.

^١ - سورة النساء: الآية ٦٤.

^٢ - زهدى حسن جار الله: المعتزلة. مطبعة مصر. ١٩٤٧. ص ٧٧، ٧٨.

^٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين ص ١٢٠، واستشهد سعديا أيضاً بالفقرة التوراتية في سفر الخروج (١٨: ٣٣) عندما طلب موسى من الله أن يراه "فقال" أرني مجدك" وقال له الله "لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش" وعندما يقول أحد الأنبياء أنه رأى الله يقول رأيت عظمة الرب (٦٦: ٢١). وعندما سأل موسى الرب أن يراه قال له إن نوري عظيم لا تستطيع أن تراه فلا تنظر إليه حتى لا تموت ولكني سأجعل لك في السحاب أو ما شابه ذلك. שמעון ראבידוביץ: עיונים במחשבת ישראל. עמ' ٢٢٤، ٢٢٥.

^٤ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول. ص ١٦٦، ١٦٧، المحيط بالتكليف ١/ ٢٠٩.

خامساً: الخلق

الخلق كلمة تستعمل للدلالة على قدرة الله في الخلق، وهي لا تشمل الخلق الأول من العدم فحسب، بل تشمل كذلك خلق العالم والإنسان وكل ما هو كان وكل ما سيكون.^١

الخلق من عدم:

عرف المتكلمون المسلمون، عبر مصادر متنوعة، نظريات مختلفة عن أصل العالم. ولكن من أكثر النظريات التي حظيت بالقبول عندهم، هي نظرية الخلق من عدم والتي توصف أيضاً بنظرية "الخلق لا من شيء"، وتعزى هذه النظرية إلى من يعترفون بوحداية الله.^٢ هذا على عكس النظرية السابقة والتي كانت سائدة لدى آباء الكنيسة وفيلون، والتي تذهب إلى أن الخلق من مادة قديمة.^٣ وكذلك وجدت إشارات في الأدب الأجادى اليهودي إلى أن الخلق كان من شيء ما.^٤

ولكن مع ظهور الفلسفة اليونانية المترجمة وظهور نظرية الخلق من عدم، السدى ترجمه المسيحيون السريان على أنه يعنى "اللاشيء"، قبل متكلمو الإسلام بهذا السراى لأنه يوافق تصورهم لإظهار قدرة الله المطلقة، كما أيد هذا الراى ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولم يكن شيء غيره"^٥، ولهذا أيضاً رفض هؤلاء المتكلمون نظرية أرسطو في القول بقدّم العالم لأنها لا تتفق مع عقيدتهم التى تعتمد على القرآن الكريم.

وما يؤكد ذلك شهادة البغدادي (ت ٤٢٩هـ - ١٠٣٧م) الذى يحتج في كتابه "الفرق بين الفرق" باعتقاد المعتزلة بأن الله خلق الخلق "من لا شيء" ولذلك "فإنه يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئاً"^٦

^١ - دائرة المعارف الإسلامية. نقلها للعربية أحمد الشنتاوي، إبراهيم زكى خورشيد، عبد الحميد يونس، حافظ جلال. ١٩٢٣. المجلد الثامن. ص ٤٠٩.

^٢ - ابن حزم: الفصل ج ٥. ص ١٥٧، ١٥٨.

^٣ - هارى ولفنسون: فلسفة المتكلمين. ترجمة مصطفى لبيب عبد الغنى. المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومي للترجمة. ٢٠٠٥. ط ١. ص ٤٨٨.

^٤ - المرجع السابق: ص ٤٨٨، فقد رأى بعض اليهود أن 𐤀𐤋𐤁𐤏𐤃 كانت هي المادة الموجودة وقت الخلق وهي مادة ليس لها شكل أو لون أو جسم أو روح ولم تكن عدماً بل تقتقر للشكل. فحاول سعديا دحض هذا الراى بالتفريق بين العماء والعدم وبيان أن العماء هو مرحلة لاحقة على عملية الخلق لا سابقة عليها. سعديا جاعون: الأمانات والاعتقادات. ص ٥٧، تفسير سفر الأمثال. ص ١٨٦، ١٨٧.

^٥ - صحيح البخارى: كتاب بدء الخلق ج ٤. ص ١٢٩.

^٦ - البغدادي: الفرق بين الفرق. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ١٩٨٥. ط ١. ص ٧٩، ٨٠.

ولأن سعديا يتبع الدعوة إلى وحدانية الله، فقد اتبع نظرية الخلق من لا شيء، مثل المتكلمين المسلمين، وتصدى لمن قالوا بأن الكون جاء من شيء. يقول سعديا: "فالأولون يقولون لا يجوز أن يكون شيء لا من شيء ويجوز أن يكون المكان والزمان والتممكن مادين بلا نهاية والأمر بعكس ذلك لا يجوز أن يكون الزمان والمكان والتممكن غير متناهين ويجوز أن يكون شيء (شيء) من لا شيء (شيء)"^١

ونلاحظ أن سعديا استخدم للدلالة على صيغة "من العدم" التعبير العربي الشائع "لا من شيء" المساوي لـ "לֹא מֵעֵצָה" في اللغة العبرية.

أدلة الخلق:

١- دليل التناهي:

يقوم هذا الدليل على مقدمات ثلاث وهي:

المقدمة الأولى: العالم متناه في العظم.

المقدمة الثانية: القوة الموجودة في العالم، تلك التي تحفظ عليه وجوده قوة متناهية.

المقدمة الثالثة: قوة متناهية كهذه لا يمكن أن تحدث وجوداً لا متناهياً.

من هذه المقدمات الثلاث يستدل سعديا على وجوب أن يكون للعالم بداية ونهاية وأنه يوجد عالم واحد، فيقول: "ثم لوقوع البصر على أقطار متناهية وأبعاد محصورة"^٢، وكذلك قوله: "إن السماء والأرض لما صح أنهما متناهيان بكون الأرض في الوسط ودوران السماء حولها وجب أن تكون قوتها متناهية إذا لم يجر أن تكون قوة لا نهاية لها في جسم له نهاية فيدفع بذلك المعلوم فإذا تناهت القوة الحافظة لهما وجب أن يكون لهما أول وآخر"^٣.

وقد صاغ المعتزلة هذا الدليل في عدة نقاط، وهي^٤:

أ- لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية.

ب- لا بد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه.

ج- الله هو الذي ألفت أجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تتحمل تلك الأجزاء التجزؤ أم لا يقدر؟ إن قيل: لا يقدر، كان في ذلك تعجيز لله، وإن قيل نعم يقدر، ففيه إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ.

^١ - مقدمة تسوكر للتفسير: ص ٣٤.

^٢ - المرجع السابق: ص ٥.

^٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣١.

^٤ - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية. ج ١. ص ١٥٨.

د- لو كان لا نهاية للجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل.

هـ- علم الله يحيط بكل شيء وهذا يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم، فالأجزاء متناهية.

٢- دليل المماثلة بين الأشياء في العالم:

هذا الدليل يبدأ بافتراض: وهو أن العالم وجد بعد أن لم يكن موجوداً، وعن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة في العالم، تلك التي وجدت كلها عن علة من العلل دائماً، ثبت أن العالم ذاته وجد من علة تسمى الخالق. يقول سعديا في هذا الإطار: "إنما احتجنا إلى أن نعرفنا كيف كان ابتداءها لأنه لم نشاهد نباتاً إلا عن نبات فعرفنا أن أصله كان اختراعاً، ولم نشاهد حيواناً إلا عن حيوان وعرفنا أوله كيف كان، ولم نشاهد إنساناً ذكراً ولا أنثى إلا عن ذكر وأنثى مجتمعين. فعرفنا أن الذكر الأول خلق من التراب والأنثى الأول من ضلع... منها من يشاهد حوة مخلوقة من بعده وسيما من ضلعه.. فلا يشك في أنه هو مخلوق مثلها إذ الجنس واحد".^١

وهذا التدليل هو نفس التدليل الذي قدمه الشهرستاني منسوباً إلى أبي الحسن الأشعري فيقول: "يبدأ أبو الحسن فيبين كيف أن حدوث الإنسان وتكونه من نطفة أمشاج وتقلبه في أطوار الخلقة لا يمكن تفسيره بإرجاعه إلى الإنسان نفسه أو إلى أبويه أو إلى الطبيعة، بل بالأحرى إلى صانع قديم قادر عليم وينتهي إلى أن ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت في الكل في الجسمية. وبذلك فهناك خالق واحد وهذا العالم مخلوق".^٢

٣- دليل حدوث الأعراض المكونة لأجزاء العالم:

ثبت فيما سبق على صفحات هذا البحث أن حدوث العالم يستند إلى أن الأجسام لا تخلو من الأعراض "والأعراض حوادث أي أن لها بداية ونهاية وما لا يخلو من الحوادث لا بد أن يكون حادثاً".^٣

وقد أثبت الباقلاني ذلك من خلال مقدمات ثلاث هي:

أ- أن الأعراض توجد.

ب- أن الأعراض حوادث، أي أن لها بداية ونهاية. والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون.

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٦٥، ٦٦.

^٢ - الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام. تحقيق الفرد جيوم. مكتبة الثقافة الدينية. ١٩٤٨. ص ١١، ١٢.

^٣ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٥.

^٤ - الباقلاني: التمهيد. ص ١٧ - ٢٣.

ج- الأجسام حادثة والدليل على حدوثها أنها لم تسبق الحوادث (الأعراض) ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث محدث.
وقد استخدم سعديا عرض الحركة التي اعتبرها من الأعراض الحادثة ليدحض فكرة التعاقب بلا نهاية، فقد رأى أن التفاوت والاختلاف بين الحركات سواء من حيث السرعة والبطء دليل على تنهايتها وبالتالي على حدوثها.^١
ومن هذا نستخلص نتيجة مهمة، وهي أن سعديا كان ممن يرفضون المذهب الذري. فسعديا لم يشر إلى أن الجسم الذي يستخدمه هو جسم يفترض تكوينه من ذرات، بل على أساس أن الأجسام غير مركبة من ذرات. فرفض القول بالمذهب الذري واعتبر أن الأجسام هي أصل الأشياء.

٤- دليل استحالة التعاقب بلا نهاية:

يعتمد هذا الدليل على جزأين هما:
الأول: تنامي الزمن، وقد سبقت الإشارة إلى هذه الجزئية.
الثاني: يعتمد على أن كل ما احتمل الزيادة والنقصان هو متناهي القوة، والتناهي يوجب الحدث واختلاف الحركات وتفاوتها دليل التناهي والحدث.
يقول سعديا: "ما وجه الحكمة في أن الكواكب لم تخلق مع السما (السما) مسن أول. ونقول ليلا (لئلا) نتوهمها قديمة. وموضع الاعتبار أن العناصر الأربع معما (مع ما) يشاهد فيه من التغيير والحدث قد توهمها قوم قديمة بشبهة ^{הַיָּמִים הַזֵּה} فكيف هذه الكواكب التي هي كأنها جوهر خامس معتدل لا يزيد ولا ينقص بالحرى لو خلقها أولاً لتوهموها قديمة. ثم لم خلقها كثيرة فنقول أيضاً ليبطل عبادتها حتى نشاهد بعضها يكسف بعضاً وبعضها يمنع بعضاً فعلة".^٢

ثم يقول عن الحركة: "وقوله ^{הַמִּזְצִיָּא בְּמִסְפָּר עֲבָאָם}، ^{לְכֵלָם}، ^{בְּשֵׁם יְקָרָא}"، يريد به الكواكب الثابتة التي حركتها كلها واحدة. وقال هناك "מִזְנֵה מִסְפָּר، לְכֹזְבִים" يشير إلى الكواكب السيارة التي لكل واحد منها حركة مفردة أو حركات. والثالث ليلا (لئلا) نعبد شئ (شيئاً) منها إذا صح عندنا أنها محدثة مسواة مقهورة، والثالث لنصدق بالآيات التي سيصف لنا أنه صنع فيها من وقوف النورين ليهوشع... وإنما كان ذلك بوقوف الفلك المحرك من المشرق... وليس يظهر لعيون الناس إلا الحركة المشرقة لسرعتها فتخفا معها جميع

١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٥.

٢ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٧.

٣ - "من الذي يخرج بعدد جندها يدعو كلها بأسماء". سفر أشعيا (26:40).

٤ - "يحصي عدد الكواكب يدعو كلها بأسماء". سفر المزامير (١٤٧:٤).

الحركات ومن رجوعه عشر درجات لحزقياهو... ومن إفراطها في الحما على جنود العدو فنقول لا شك في أنه قدر على إحداثها يقدر على أن يصنع بها هذا الصنيع وأكثر منه...^١ وقد استند سعديا في هذا المبدأ إلى نفس ما استند إليه "الجويني" في أن اللامتتاهي لا يمكن قطعه، على نحو ما قرره "النظام" في أنه لا يمكن لشيء أن يوجد لو كان وجوده مسبقاً بعدد لا متناه من العلل.

فيقول الجويني: "فإننا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها ونقول: من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على أثر الواحد فإذا انصرمت الدورة التي قبل هذه الدورات إذن انقضاؤها وانتهائها بتناهيها".^٢

٥- دليل التخصيص:

اتخذ سعديا من اختلاف الحركات دليلاً على الحداثة وانطلق من هذا لإثبات وجود فاعل ومخصص هو الذي قام بالتمييز بينها، وذلك يدحض فكرة الاتفاق والمصادفة في خلق العالم، ويعنى أن هناك خالقاً هو الذي خلق الأشياء بقصد وإرادة حرة. فالاجتماع بين هذه الأشياء المتناقضة يدل على علة فاعلة وغاية من وراء هذا الاجتماع والتركيب. يقول سعديا: "حكيم قادر يخترع كل ما يريد بإرادته".^٣ كما يقول أيضاً "إلا الباري (البارئ) ابتدعا (ابتدع) فكما شاء الله كون النبات كانت الأشياء المختلفة صورها في الطول والعرض والاستدارة والمختلف مقاديرها... والمختلف ألوانها وطعومها... والمختلف زمان نموها وبلوغها... وكان ذلك كله في أبدع وقت على تمامه.. لمصلحة الناس ومنافعهم".^٤

فالحكمة التي يربطها سعديا دائماً بفعل الخلق، والتي كانت هي الغاية التي من أجلها وجدت الموجدات، لتدل على أن فعل الخلق الإلهي يتصف بالحرية والمباشرة، وأن هذا الفعل وقع بناءً على غاية محددة سلفاً. يقول سعديا: "فيكون إنما عاد بالإشارة بالهئات إلى ما كان في تقديره وفي حكمته... ففصح بأنهما جميعاً خلقا في أقل أن تكون من الزمان... فالكل يبتدى دفعة ويكمل دفعة".^٥ ثم يقول في موضع آخر: "فإنه تعالى أوجدهما وجود كلي (وجوداً

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٤١، ٤٠.

^٢ - الجويني: الإرشاد. ص ٢٦.

^٣ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٢١.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٤.

^٥ - المرجع السابق: ص ٢٧.

كلياً) أعنى على صفة الكمال في دفعة واحدة...وكما أوجبت الحكمة أن يوجد لمنفعه أوجده على كمال نفعه... وما خلقه الله نفعاً جعله لهم نفعاً وعلمهم خواصه ومنافعه...^١. وكذلك اتخذ الجويني هذا الدليل كدليل تكميلي يلحق بدليله على حدوث أعراض الجواهر واستحالة التعاقب بلا نهاية ليبرهن على أن لخالق العالم إرادة حرة، فإذا ثبت حدوث العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوز تقدمه عليه بأوقات ومن الممكن استئثار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً من استمرار العدم المجوز قضت العقول ببدايتها بافتقاره إلى مخصص يخصصه بالوقوع في وقت معين. ثم يتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار ومخصص بإيقاعها ببعض الصفات والأوقات، فالله (المخصص) الذي أحدث العالم في وقت مخصوص فضله على وقت آخر ممكن، لا يفعل ما يفعله بالضرورة وإنما يفعل بمشيئة حرة.^٢

نظرية الجزء الذي لا يتجزأ:

كان نتيجة لرفض سعديا للمذهب الذري رفضه كذلك لفكرة الجزء الذي لا يتجزأ، وقد استند في رفضه هذا إلى أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون له وجود فعلي وأن تجزئة وقسمة الأشياء إلى ما لا نهاية، تكون له مصداقية في حالة واحدة، وهي حالة القوة لا الفعل. يقول سعديا: "أما بعد فإن جميع الموجودات وإن كانت لا تحصى كثرة فإنها راجعة إلى قسمين وهما عناصر ومركبات. فأما العناصر فهي أربعة وهي النار والهوا (الهواء) والماء والتراب ومنهم تركبت جميع الأشياء (الأشياء)، وهم باقيين لا يفنون إلى الوقت الذي أوجبت الحكمة...وأما ما نشاهده في زماننا من فنا (فناء) الجزويات (الجزئيات) منهم ومن المركبات أيضاً فليس ذلك بأكثر من تفريك أجزاء (أجزاء) وإعادة العناصر بعضه إلى بعض".^٣ وقد اختلف العلماء المسلمون حول فكرة الجزء الذي لا يتجزأ فأنكره "النظام" ووافق عليه "العلاف" الذي سلم بوجود الذرات^٤. وجاء رفض من اعترضوا على فكرة الجزء الذي لا يتجزأ لرفضهم قابلية انقسام المادة إلى ما لا نهاية على أساس أن اللامتناهي لا يمكن الله معرفته، في حين أن من أيدوا الفكرة رأوا أن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه وتعالى ويبطل ما فيه من اجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ^٥.

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٦.

^٢ - الجويني: الإرشاد، ص ٨، ٢١، ٢٨، ٢٩.

^٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٣٠.

^٤ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ٥٩، ٣١٨.

^٥ - المرجع السابق : ص ٣١٤.

وقد اتفق سعديا رغم اختلافه مع من يعتقدون بالجزء الذى لا يتجزأ في أن الأعراض تحل بالجواهر مثل اللون والطعم والرائحة، فيقول: "والجواب كما ينقل البارى (البارئ) أعراض الجواهر في الأوقات الذى يحدث فيه معجزات ليومن (ليؤمن) خلقه وذلك كما نقل الما (الماء) فجعله دماً. فإن بعض أهل النظر يقولون أفنا (أفنى) الماء وأحدث دماً ثم أفنا (أفنى) الما (الماء) الدم وابتدى ماء... ولكننا نقول رفع عن الما (الماء) أعراض الما (الماء) كلها بياض لونه وطيب رايحته (رائحته) ولذة طعمه وترك الرطوبة بحالها فأحدث فيها أعراض الدم، حمرة لونه ونتن رايحته (رائحته) وكره طعمه حتى صبح الانقلاب"^١

وكما هو الحال في الماء والدم، كذلك كان الحال في العصا والثعبان، يقول سعديا: "وكما نرد عليهم أيضاً في عصا هارون فإنهم يقولون أفنا (أفنى) الله الخشب وأحدث حيوانه ثم أفنا (أفنى) الحيوان وابتدى الخشب... ويبطل هذا القول لأنه يبطل الانقلاب. ولكننا نقول رفع البارى عن العصا أعراض الخشب كلها وترك الجوهر بحاله وأحل فيه مكانها أعراض الحيوان وبذلك ما تم الانقلاب"^٢

وقد اختلف علماء الكلام المسلمون حول هذه المسألة فمن ناحية زعم "العلاف"^٣ و"الفوطي"^٤ و"أبو هاشم الجبائي"^٥ أنه يستحيل أن تخلو الجواهر الحادثة من الأعراض مثل اللون والطعم والرائحة وما إلى ذلك، ومن ناحية أخرى زعم "الكعبي"^٦ أن الجواهر يمكن أن تخلو من كل الأعراض فيما عدا اللون.

نظرية الكمون عند سعديا:

آمن سعديا بنظرية الكمون والظهور فرأى أن الخلق، حتى لو كان في ستة أيام، إلا أنه جاء دفعة واحدة. يقول سعديا: "ولما قال ههنا *את השמים ואת הארץ* (الأرض والسماء)... ففصح بأنهما جميعاً خلقاً في أقل أن تكون في الزمان زال ما كان يظنه الظان أن خالق السماوات لم يخلق الأرض وليس ببعيد أن يكون المحيط والمركز جميعاً ابتدياً لأننا كذاك نشاهد جميع الأجسام تتبدى. أما النبات فليس يسبق قشرها للحمها لنواتها لقمعها... بل الكل يبتدى دفعة ويكمل دفعة... وقوله إن الله خلق الأرض وهى فليس من أول ما خلقها اسمها *ארץ*

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٧٠.

^٢ - المرجع السابق: ص ٧٠.

^٣ - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٣١٤.

^٤ - أبو هشام بن عمرو الفوطي كان في عصر المأمون (٨١٣ - ٨٣٣م) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٣١٥.

^٥ - المرجع السابق: ص ٣١١.

^٦ - أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي توفي ٣١٧هـ.

(أرض)، وإنما سميت كذلك في اليوم الثالث بعد ما كشف الماء (الماء) عنها... ولكنه يعنى أنه خلق المكان الذى يسميه ١٣٦٨ (أرض)^١.

فسعديا يبين من خلال الفقرة السابقة أن السماوات والأرض لم تخلق خلال الأيام الستة بل خلقت في أول يوم ولكنها سميت وأصلحت وظهرت عليها علامات الحياة خلال الأيام الستة فالوجود خلق كله دفعة واحدة كاملاً، فيقول: "فإنه تعالى أوجدهما وجود كلي (وجوداً كلياً) أعنى على صفة الكمال في دفعة واحدة لم تشو شىء (شيئاً) بعد شىء... فكان ذلك في دفعة واحدة... وكما أوجبت الحكمة أن يكون إنما أوجده على كمال القدر الذى تنتهى إليه..."^٢

أما ما نشاهده من تغير وإحداث وأعراض أخرى في المخلوقات فهو ليس إلا ظهوراً لا خلقاً من جديد يقول: "وأما ما نشاهده في زماننا من فنا (فناء) الجزويات (الجزئيات) منهم ومن المركبات أيضاً فليس ذلك بأكثر من تفريك أجزاء وإعادة العناصر بعضها إلى بعض.... وأما ما نشاهده في زماننا فهو مثل النار التى تنفى الحطب وليس ذلك بأكثر من تفريك أجزائه وإعادة كل عنصر لعنصر"^٣

وقد اتبع سعديا في هذه النقطة رأى "النظام" في أن الخلق جاء دفعة واحدة ثم لم تخلق الأشياء كلها في وقت واحد فحسب، بل إن كل الأشياء المخلوقة هكذا احتوت في ذاتها على كل أنواع الأشياء التى من شأنها أن توجد في المستقبل. وبما أن كل الأشياء كامنة في الأشياء المخلوقة وقت خلق العالم، فإن ظهور أى من هذه الأشياء من مكنها يجب اعتباره ظهوراً فحسب، وليس شيئاً راجعاً إلى فعل من أفعال الخلق والاختراع.^٤

ورغم أن سعديا وافق "النظام" في نظرية الكمون رغم معارضة الغالبية لها، فإنه عارض نظريته في الطفرة^٥، حيث يزعم "النظام" أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة.^٦

ولكن من ناحية أخرى رفض سعديا أيضاً "كالنظام"، الاعتقاد السلفي بالخلق المستمر الذى يكون بموجبه كل تغير في شىء من الأشياء فعلاً جديداً من أفعال الخلق الإلهي، بل هو

١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٧.

٢ - المرجع السابق: ص ٣٦.

٣ - المرجع السابق: ص ٣٠.

٤ - هارى ولفنسون: فلسفة المتكلمين، ج ٢، ص ٦٥٢.

٥ - فيقول سعديا: "والتجأ بعض الناظرين إلى القول بجزء لا يتجزأ وبعضهم قال بالطفرة وبعضهم قال بوقوع أجزاء كثيرة على أجزاء كثيرة فتبينت هذه الطعن فوجدته تمويهاً من أجل أن يجرى الشىء بلا نهاية إنما يقع لنا وهماً". سعديا جاءون: الأمانات والاعتقادات، ص ٣٩.

٦ - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٣٢١.

علاقات سببية فعلية بين السبب ونتيجته والظاهرة وعلتها، ومن هنا كان سعديا من المؤمنين بالسببية الطبيعية.^١

ومن الأسباب التي جعلتنا نقول إن سعديا قال بالسببية الطبيعية إنه قال بالطبع في الموجدات والاختلاف وارد بقدرة الله وحكمته، فيقول: "كما أن النار تحرق بطبعها ولا تبرد والثلج يبرد بطبعه ولا يحرق. ولكنه جعلها مختلفة لنعلم أنه يفعل الشيء وضده".^٢

ويقول في موضع آخر: "وأقول إن عادة الطبع ليست بعقوبات وإنما تكون عقوبات الحوادث الخارجة عن الطبيعة... فمن ذلك لا يقال أعمى لمن لا يبصر بقاءه ولا يقال أبكم لمن لا يتكلم بأذنه ولا أصم لمن لا يسمع بيده لأن هذه الأعضاء (الأعضاء) كذى طبعها ألا تبصر ولا تتكلم ولا تسمع... وإنما يقال ذلك للأعضاء (للأعضاء) المطبوعة على ذلك إذا أحدث فيها حادث غريب فيسمى الما (الماء) كذلك من طبعه الانسياب...".^٣

وكما اتبع سعديا "النظام" في القول بالسببية، اتبعه في القول بالطبع أيضاً، يقول النظام: "إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند زجة الزاج صعوداً... ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب وكذلك سائر الأشياء المتولدة، فالطبع على هذا عند النظام مجرد أداة تفعل فعلها بأمر الله. ولكن الله قادر أن يغير بقدرته هذا الطبع ليصبح معجزة".^٤

فالطبع هو مبدأ قوانين السببية، وإنكار لمبدأ الصدفة، فالعالم محكوم بقوانين سببية أودعها الله فيه وقت خلقه وهي تعمل بتدبيره تعالى وتخضع لإرادته.

ومن هنا نصل إلى فكرة الغائية فنظم هذا العالم وترتيبه وفعله أعظم دليل على إتقان التدبير ومع كل تدبير مدبر ومع كل حكمة حكيم.

والغائية عند سعديا تعنى التفاؤل بمعنى أن العالم يسير وفق خطة محكمة وأن الشر عرض زائل، فكل المخلوقات في وجودها عاجزة ومفتقرة دائماً إلى موجدها^٥، فالعالم لا يثير عبثاً، بل إن الخلق كله جاء لإظهار الحكمة الإلهية ولصالح المخلوقات.^٦

^١ - انظر سعديا جاعون: تفسير لسفر التكوين. ص ٧، ٣٠، ٣١.

^٢ - المرجع السابق: ص ٤٤.

^٣ - المرجع السابق: ص ٧٧.

^٤ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ٤٠٤.

^٥ - البغدادي: الفرق بين الفرق. ص ٦٩، ٩٧، ١٠١، ١٠٣.

^٦ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٦.

^٧ - المرجع السابق: ص ٣٤، ٣٦، ٥٣، ٥٤.

واتفقت غالبية المعتزلة على ذلك فرأت أن الخير باق أما الشر عرض^١ لا يتعارض مع الغائية النهائية للخلق، وهي أن الخلق جاء من أجل منفعة الخلق وذلك حتى يتوافق مع مبدأ العدل الإلهي لأن الله لا يفعل إلا خيراً والشر من البشر.^٢

^١ - الأشعري: مقالات الإسلاميين: ص ٢٤٥.

^٢ - المرجع السابق: ص ٢٤٧.

سادساً: النبوة

أظهر العهد القديم النبي عموماً على أنه المتحدث باسم الرب. أما أصل كلمة "נביא" في العبرية وصلته باللغات السامية، فقد اختلف العلماء حوله، إذا كانت من الجذر الأكادي (nabû) (بمعنى أن يقرأ) ^١ أو من كلمة نابي أو من أصل آخر ^٢، وكذلك اختلاط اسم النبي مع أسماء أخرى مثل "מתנבא" ^٣ "متنبئ"، "נבואה-חזקה" ^٤ "الرأسي والعراف"، "איש אל'הים" ^٥ "رجل الله"، وفي سفر أخبار الأيام أطلق على اللاويين (من يقومون بطقوس الكهانة) لقب أنبياء ^٦، ومن هنا اختلطت وظيفة النبي مع وظائف أخرى مثل الكاهن والعراف والساحر ^٧، واستناداً إلى تلك الصعوبات التي تكتنف البحث في معنى النبوة، ذهب بعض الباحثين إلى أن النبوة ظاهرة غريبة عن اليهودية، وقد استعارها اليهود من البيئات المجاورة في الشرق القديم وألبسوها عدداً من شخصياتهم التاريخية ^٨. والدليل تطابق مظاهر النبوة العبرية مع ملامح ومراسم العبادات المتبعة في الشرق القديم وعلى وجه الخصوص لدى الكنعانيين ^٩. كما اتصفت النبوة الإسرائيلية بخصوصيتها الشديدة، حيث إنه لا يوجد اعتراف بالنبوة خارج بني إسرائيل ^{١٠}، بل هناك اعتقاد بأن بني إسرائيل كلهم أنبياء، حتى الأنبياء الذين عدّهم الإسلام أنبياء اعتبرهم العهد القديم ملوكاً فقط مثل داود وسليمان ^{١١}، أما إبراهيم وإسحاق

^١ - האנציקלופדיה העברית: כ"ד: 24. עמ"ס 800.

^٢ - موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. ص ١٥١.

^٣ - مثل سفر صموئيل الأول (١٠: ٥-١٣) مثل المتنبئين في عصر القضاة، فقد تم اعتبارهم من ضمن الأنبياء رغم أنهم لم يكن لهم دور اجتماعي واضح، وعدّ شاول منهم. انظر: האנציקלופדיה העברית: כ"ד: 24. עמ"ס 800.

^٤ - مثل سفر صموئيل الأول: (٩: ٩) (٧: ١٢).

^٥ - سفر ملوك أول: (٢٠، ١٣، ٢٨، ٣٨، ٤١).

^٦ - سفر أخبار الأيام الأول: (٢٥: ١-٤).

^٧ - האנציקלופדיה העברית: כ"ד: 24. עמ"ס ٧٩٨، ٨٠٠.

^٨ - محمد بحر عبد المجيد: اليهودية. مكتبة سعيد رافت. القاهرة. ١٩٧٨. ص ١٨٠.

^٩ - לקסיקון מקראי: כרך שני. עמ"ס 636.

^{١٠} - حيث رأى حكماء المشنا أن ظاهرة النبوة أمر يختص به بنو إسرائيل فقط دون غيرهم من الأغيار. انظر: האנציקלופדיה העברית: כ"ד: 24. עמ"ס ٨٠٨.

^{١١} - فداود برز في العهد القديم دوره كملك فقد استطاع بدهائه ضم الكهنة، الذين اصطدم بهم شاول، إلى بلاطه، وجعل الهيئة الدينية إدارة من إدارات الدولة، وكذلك اهتم سليمان بالتقدم التجاري والترف في بلاطه وكثرة الزوجات، وإدخال عبادة الأوثان بسبب زوجاته الأجنبية. موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. ص ١٤٢-١٤٤.

ويوسف فهم آباء لا أنبياء تربطهم بإسرائيل علاقة النسب لا النبوة.^١
 أما عن الدور المنوط بالنبي في الديانة اليهودية فهو في الأغلب دور تاريخي لا ديني، وذلك يظهر في الحرص على ذكر اسم النبي ونسبه في بداية السفر المسمى باسم النبي، للتأكيد على صفته الشخصية ووجوده التاريخي، وهذا جعل من العهد القديم كتاب تاريخ لا كتاب دين، والأنبياء مؤرخي هذا الكتاب.^٢ هذا بالإضافة إلى أنه قد غلبت السمة الأسطورية على بعض شخصيات الآباء (موسى، إبراهيم، إسحاق، يوسف) في التوراة، وعلى التاريخ الإسرائيلي اللاحق في عصر القضاة.^٣ كما أظهر العهد القديم وظائف أخرى للأنبياء مثل قيامه بطقوس الكهانة، والعمل في بلاط الملوك للتنبؤ وإعطاء المشورة للملوك، مما جعل الديانة اليهودية ديانة كهنوتية تركز على الطقوس والشعائر، وأصبحت بالجمود، وتفتت فيها الرؤية العنصرية.^٤

حتى معجزات الأنبياء التي أثبتتها العهد القديم للأنبياء، أثبتتها أيضاً لمدعي النبوة وبذلك ألغى الفرق بين النبي ومدعي النبوة مثل بلعام الذي طلب منه بالاق بن صفور أن يلعن بني إسرائيل فنزل إليه الرب وكلمه وطلب منه ألا يفعل ذلك^٥، والكهنة من حاملي التابوت الذين بمجرد أن وطأت أقدامهم نهر الأردن توقف مجرى النهر يمينا ويساراً وجفت الأرض تحت أقدامهم وظلوا واقفين في وسط النهر حتى تم عبور الشعب بأكمله^٦، وعندما ننظر إلى هذه المعجزة نراها مثل معجزة موسى في شق البحر، وكذلك معجزات السحرة^٧، كما وجد أنبياء فاسدين تحدث عنهم الأنبياء المتأخرين أفسدوا بني إسرائيل ووافقوا هوى الحكام^٨، ولذلك من الصعب أن تجد في العهد القديم فرق بين المتنبيين وأنبياء الله فكلاهما يتحدث باسم الله، ولذلك

^١ - محمد خليفة حسن : ظاهرة النبوة الإسرائيلية. ص ٦، ٧، ١٧.

^٢ - المرجع السابق : ص ٣٢ - ٣٥، ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤

كان يتم أحياناً الخلط بين النبي والرأي والعراف^١، بل وكثيراً ما تغيب علامات النبوة تماماً عن النبي ويظهر في العهد القديم في صورة قائد عسكري يقود بني إسرائيل في الحروب، وأصبحت مهمة النبي وظيفته ورأية تنتقل من واحد للآخر مثلما انتقلت من موسى إلى هوشع^٢. ولم تظهر النبوة بمعناها الحقيقي بمعنى الموجه للشعب للخلاص من الذنوب ومحاربة عبادة الأوثان ومحاربة الملوك الفاسدين والدعوة إلى الوحدة والوحدانية والتطهر والإصلاح الاجتماعي، لكن مع ربطها ببني إسرائيل وقضاياهم السياسية فقط، إلا مع إيليا وعاموس وحجي وأشعيا وحزقيال وزكريا^٣، أما من كان قبلهم مثل موسى وداود وصموئيل، فقد كان الدور الأبرز لهم هو الدور العسكري لا الديني^٤. ورغم ذلك رأى البعض أن النبوة فقدت دورها في عصر الأنبياء المتأخرين لأنها لم تحقق آمال الخلاص التي سبقت الخراب^٥.

ومن هنا اختلفت النظرة القرآنية للنبوة عن نظرة العهد القديم، حيث اتسمت النظرة القرآنية للأنبياء بالوحدة والتركيز على الجوانب الإيجابية في سبيل إصلاح المسار الديني للبشرية ونبذ الوثنية والإصلاح الاجتماعي، وهي أمور افتقرها التصور اليهودي حيث ركز على إطار القومية والخصوصية^٦. كما أن الإسلام اعترف بكل الأنبياء في حين أن اليهودية اعتبرت علاقة الدم والنسب هي العلاقة الرابطة بين الأنبياء، وخير مثال على ذلك الفصل بين إسحاق وإسماعيل واعتبار إسحاق ونريته أهلاً للنبوة وإنكار ذلك على إسماعيل^٧.

كما أن العهد القديم جعل المعجزات وأعمال السحر هي وظيفة النبي، وخاصة في عهد الأنبياء الأوائل، في حين أن هذه الأعمال في الإسلام أتت بوصفها دلائل للنبوة وتأييداً لها في بعض المواقف الخاصة، وينتهي دورها بمجرد تصديق النبي، ليبدأ في دوره الأساسي وهو الدعوة إلى عبادة الإله الواحد ونبذ السلوكيات الخاطئة في مجتمعه والدعوة إلى الطريق القويم. ولذلك نجد أن هذه الدعوة هي الخط الذي يربط بين كل الأنبياء الذين ذكرهم القرآن الكريم، في حين أن الخط الذي يربط بين الأنبياء الذين ذكرهم العهد القديم هو علاقتهم ببني إسرائيل فقط.

^١ - م.ص.سجل:مبوا لمقرا. كרך شني.ع"م 231 - 235 - 242.

^٢ - المرجع السابق: كרך شني.ع"م ٢٤٢ - ٢٤٤.

^٣ - האנציקלופדיה העברית: כ"ד. 24. ע"מ ٨٠٢-٨٠٣، موسקاتي: الحضارات السامية القديمة. ص ١٤٥-١٤٧.

^٤ - האנציקלופדיה העברית: כ"ד. 24. ע"מ ٨٠١، م.ص.سجل:مبوا لمقرا. كרך شني.ع"م 248.

^٥ - האנציקלופדיה העברית: כ"ד. 24. ע"מ ٨٠٣.

^٦ - محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة الإسرائيلية. ص ٣٠٣.

^٧ - المرجع السابق: ص ٣٠٦.

ولذلك اهتم سعديا اهتماماً كبيراً بموضوع النبوة، حتى يقدم مفهوماً جديداً لها يختلف عن مفهومها في العهد القديم، وكي يرد على ادعاءات من أنكروا النبوة مثل "حيوي البلخي" و"ابن الراوندي"^١، وكذلك باعتبار المحور الرئيسي لكل الديانات السماوية، ويعود ذلك إلى أن النبوة تعد الأصل الذي يفصل بين الكتب المنزلة وغير المنزلة.

والدور الأهم للأنبياء عند سعديا، والذي لم يهتم العهد القديم بإبرازه، هو الإنبياء بما جاء من الله، فيقول سعديا: "وأقول إنني وقفت أنه مع شرف منزلته وجلالته ليس هو جميع حجة الله على عباده... بل له علينا أصلاً آخران من العلم أحدهما مقدم قبل هذا الكتاب والآخر مؤخر بعده... وأما الذي بعده فهو العلم المأثور من رسل الله وأنبياءه (أنبيائه)... ووجدنا أتم الاستصلاح في قبول الأمر عند الناطقين إنما يكون بثلاث أشياء أمر واستحقاق واعتبار والأمر هو افعَل أو لا تفعل والاستحقاق هو كشف العقوبة... والاعتبار هو الإخبار بأمور قوم امتثلوا"^٢.

والإنبياء أهم الجوانب التي أكد عليها أهل السنة لدى المسلمين، حيث إن من أهم مهام الأنبياء الإنبياء بما أخبرهم الله به من أمر ونهي، فالعقل ليس كل شيء وليس طريق المعرفة الأوحده فهناك أمور لا يمكن معرفتها إلا بالخبر وهي أمور تعلو لمرتبة العلم الحقيقي مثلها مثل العلم العقلي تستند إلى الواقع"^٣.

ثم يحدد سعديا أن اختيار هذا النبي يجب أن يكون عن طريق الاصطفاء، يقول سعديا: "يعلم الناس أنه لا يصطفي ولياً مجانياً إلا من كان له طابعاً (طائعاً). ليلاً (لثلاً) يقول القائل (القائل) لو شا (شاء) الله أن يختصني لقد كنت مثل إبراهيم (إبراهيم)، فإذا شاهد ما امتحن به إبراهيم (إبراهيم) علم من نفسه أنه لا يكون مثله وصدق أن من اصطفاه الله فعلى عدل واستحقاق"^٤.

^١ - هو الملحد أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق المتوفي عام ٣٠١هـ، كان في أول الأمر يهودياً ثم أعلن إسلامه ليستظل في ظل الخلافة العباسية. ووجد المعتزلة أقرب الفرق الإسلامية للخلفاء العباسيين فصار منهم وألف كتباً في مذهبهم ولكنهم نبذوه، فانقلب عليهم وهاجمهم في كتاب أسماه "فضيحة المعتزلة"، ثم انتقل لفرقة الشيعة الباطنية ثم انقلب عليهم، ثم لأهل السنة ثم خرج عن نطاق الإسلام تماماً، ورجع لليهودية، ثم كفر تماماً، وأهم كتبه "الفرند" يطعن فيه في الأنبياء والنبوة عموماً، وله أيضاً كتاب "الزمرده" يطعن فيه على الرسائل السماوية كلها ويشكك في الألوهية ذاتها.

^٢ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٥، ٧.

^٣ - الجويني: الإرشاد. ص ٣٠٢، وابن حزم: الفصل. ج ١. ص ١٣٨ - ١٤١.

^٤ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٤٠.

ولكن من الاستشهاد السابق نستنتج أيضاً أن اصطفاء الأنبياء يجب أن يكون له سبب، وهو أن هؤلاء الأنبياء حتى قبل اختيارهم لأداء مهمة النبوة كانوا من أفضل الناس خلقاً وعلماً وصبراً على الشدائد، وذلك حتى تأتمر الناس لهم. فيقول سعديا: "والفن الخامس خبر المحن حكى لنا ما جرى على الصالحين من الأشرار مثل ما نال אברהם יצחק יעקב יוסף משה من ضروب المحن المختلفة وصبروا (صبروا) فإن... صبروا يدارو أعدائهم (أعدائهم) ويلطفوهم إلى وقت... والثاني... امتثالها أن المرء (المرء) يكون حياً كآدم محسناً كأبرهم صفيحاً كإسحاق حنينا كيعقوب مكافئ الشر بالخير كيوسف جائراً لله كفنحاس مستقيفاً كهارون خاشعاً كموسى ناهضاً كيهوشع وسائر من رسم فيه أخلاقاً محمودة فإنما رسمها لتأديب الإنسان بها وبعكس ذلك لا يتخلق بالأخلاق القبيحة التي أثبتت في من ذم باستعماله لها"^١

وهذا هو ما أقره علماء أهل السنة بأن النبي يجب أن يمتاز بفضائل في نفسه يمتاز بها عن غيره، خصه الله بها حتى قبل أن تظهر عليه علامات النبوة. فالرسل والأنبياء هم أفضل الناس خلقاً وعلماً منزهين عن بعض أخطاء البشر لذلك اصطفاهم الله لتوصيل رسالته وتفسير كتبه المقدسة.^٢

دلائل النبوة:

عندما يعلن شخص أنه نبي، يجب أن تكون هناك دلائل على نبوته، وإلا كيف يصدق الناس أنه نبي. وقد اقتصر دلائل النبوة عند سعديا على المعجزة. وهي عنده تعني حدوث ما ليس في الطبع والعادة كمنع النار أن تحرق أو قلب الأعيان كقلب الماء دماً، فإذا أتى النبي بهذه المعجزة كانت هي البرهان والدليل على أنه نبي وثبت صدق ما قاله. فالفعل الخارق للطبيعة الذي يعجز البشر العاديون عن الإتيان به متى ظهر عليه صدق الناس وسلموا أنه النبي. يقول سعديا: "ولما كان الرسول لا يجب عليهم القبول منه إلا بتأييد يتبين لهم أنه من الله أيده به وهو أن يفعل ما ليس في طاقة المخلوقين أن يفعلوا مثله"^٣.

كما يقول: "وأخبرنا بهذه الآيات شرف الأنبياء، فمنها الآيات له حتى يصح عنده أن الكلام الذي يسمعه هو من عند الله كما يظهر لموسى لا مريم وكذلك لأهارون وصموئيل حتى يعتقد أن الآيات والمعجزات التي قارنت مخاطبتهم ليصح عندهم أن الكلام الذي يسمعون من عند الله إذ حدثت مع ابتدائه (ابتدائه) ثم ارتفعت مع انقضائه (انقضائه)".^٤

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١٠.

^٢ - ابن حزم: الفصل. ج ٥. ص ١٢٥-١٣٢.

^٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٤.

^٤ - المرجع السابق: ص ٩.

وبذلك فالمعجزة عند سعديا مختصة بالنبي لا غيره، ولا يقدر عامة البشر على وقفها وإبطالها لأنها من الله لا من النبي بل الله هو من يفعلها للنبي ليصدق الناس رسالته، ولا يقدر أى أحد على الإتيان بمعجز الأنبياء.

ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المعجزات لا تحدث بشكل دائم، بل هي استثناء لقاعدة تأتي لعمل معين لإثبات صدق النبي وتنتهى بإنتهاء غرضها، لأن في تكرارها أو دوامها فساد للحقائق وإلباس على جمهور البشر. يقول سعديا: "حتى يعتقدوا أن الآيات والمعجزات التي قارنت مخاطبتهم ليصح عندهم أن الكلام الذي يسمعون من عند الله إذ حدثت مع ابتداءه ثم ارتفعت مع انقضاؤه"^١.

وقد اتفق غالبية علماء المسلمين على أن المعجزة هي كل فعل خارق لعادة البشر مما يعجزون عن الإتيان بمثله ولا يقدر الله عليه إلا الأنبياء، فهي المعول الأول في إثبات النبوة. فالمعجز هو الدليل على البعثة وثبوت الشرائع، وليس وقوع البعثة دليلاً على المعجز، فالأصل في ذلك أننا نستدل على البعثة بكون المعجزة ناقضة للعادة لأنها من الله وليست من البشر، أو أنها خارجة عن مقدور الإنسان فهي من فعل الله تعالى والعكس ليس صحيحاً، لأن المعجزة ظهور الله خلاف ما جرت عليه العادة في دار الدنيا لإظهار صدق النبي، مثل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حية، ولا بد أن يقع هذا الحدث عقب دعوى من يدعى أنه نبي ليندل على صدقه.^٢

السبب في بعثة الأنبياء:

كان السبب أو الحكمة من إرسال الأنبياء من أهم الأسباب التي دعت إلى الخلاف في ذلك العصر، العصر الذي رفع فيه شعار العقل، فرأت بعض الفرق مثل البراهمة أن إرسال الأنبياء لا حاجة له ما دام الإنسان يستطيع أن يعرف ربه عن طريق العقل.^٣

ولكن سعديا يرد على هذا الادعاء مستنداً على مبدأ العدل الإلهي فانه لا يفعل إلا خيراً للبشر لذلك بعث لهم بالأنبياء لما فيه خير العباد، ليكمل لهم التكليف فالإنسان بعقله يعرف الحسن من القبيح، وإلا كيف يشكر الله على نعمه، وكيف يصلى، وكيف يعرف أن شرب الخمر محرم لما ينتج عنه من أضرار، فالشرائع السمعية لا تعرف عن طريق العقل، وإلا فكيف يعاقب الله من لم يعرفه ما يفعل وما لا يفعل فالنبوة شكل من أشكال اللطف الإلهي، يقول سعديا: "وجدنا أتم الاستصلاح في قبول الأمر عند الناطقين إنما يكون بثلاث (ثلاثة)

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٩.

^٢ - ابن حزم: الفصل ج ١. ص ١٤٢، ج ٥. ص ٩٩، القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. ص ٢٣٧.

^٣ - الباقلاني: التمهيد. ص ٩٦-١١٣.

أشياء أمر واستحقاق واعتبار. والأمر هو افعَل أو لا تفعل، والاستحقاق هو كشف العاقبة وما يؤدي إليه الفعل المأمور به أو المنهى عنه. والاعتبار هو الإخبار بأمور قوم امتثلوا ذلك فأصلحوا وقوم خالفوه فهلكوا، وأمثلة لذلك مثلاً طيباً وأقول كلام عرض وجلبه البلغم فإذا نهى المتطبيب ذلك العليل عن تناول اللبن أو ما أشبهه من الأغذية الباردة والرطوبة بالنهي فقط فهو استصلاح. وأقوى منه أن يعرفه عاقبة ذلك ويقول له إن أذمنت على تناوله البك إلى الفالج. وأتم من هذين الاستصلاحين فهو أن يعبره بمن فعل ذلك فهلك ويصل في قوله هذين أن يقول كما أفلج فلان، وكما أن أتم التحذير هو ما جمع هذه الثلاث كذلك أتم الترغيب هو ما جمع ثلاث آخر وهو أن يقول مثلاً... فلعل حكيم الحكماء أن نصلح باجتماع هذه الثلاثة فنون أتم انصلاح وضم أركان توراته هذه الثلاثة قواعد. ذلك كما نهى عن عبادة الأوثان.. وأخبر عن عاقبة ذلك أنها مهلكة.. ثم أخبر عن ما لا امتثل ذلك وهلك...^١

فالنبي يأتي بما لم يفصح عنه الله في كتابه أو يشرح ما جاء ملتبساً فيه لتكمل طاعة العباد، يقول سعديا: "وأما السمعية فلسبب أنها لو لم تثبت في كتاب لم نصل إليها فكذلك إن مر في لفظ حكايتها لفظة متشابهة تحيرنا فيها إذ يتنازعها المعاني الكثيرة. فاحتاجنا إلى قول من شاهد الرسول حتى رد له هذه الألفاظ المتشابهة في الفرائض الخبرية إلى المحكم.... فأولها لأن في الكتاب شرائع لم تشرح فيها كفيياتها.. والثاني لأن فيه شرائع لم تشرح كميياتها كما لا يبين كمية الزكاة... والثالث لأن فيه شرائع لم تشرح بماذا تعلم... ولذلك أحالنا على ذلك على آثار الرسول... وشرائع لم تذكر في التوراة... كميياتها وكفيياتها وذلك كالصلوة^٢"

ويرد القاضى أيضاً على من دحضوا إرسال الرسل، بأن العقل يعرف الحسن والقبح ولكن لا يعرف كيف يتعبد، فالعقل يعرف وجوب رد الوديعة والإنصاف وقبح الظلم والكذب، ولكنه لا يعرف أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وأن شرب الخمر يورث العداوة والبغضاء، لذلك كان لا بد أن يبعث لنا من يعرفنا هذه الأمور فحسنت لذلك بعثة الأنبياء، فالعبد يكون أقرب إلى الطاعة ويتجنب المعاصي عندما يتمسك بشريعة الأنبياء، فلا بد من بعثة الأنبياء فمن المكلفين من لا يطيع إلا بالبعثة. فالفائدة في بعثة الأنبياء أن نعلم من جهتهم ما لا طريق لنا إلى معرفته إلا من قبلهم من الشرائع والعبادات^٣.

^١ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ٧، ٨.

^٢ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٣٤.

^٣ - القاضى: المختصر في أصول الدين. ص ٢٣٥، ٢٤٠.

عصمة الأنبياء:

اجتهد سعديا في الدفاع عن أخطاء الأنبياء التي نسبها العهد القديم لهم، وكانت مَدْخلاً للطعن في الديانة اليهودية، حيث إن مبدأ العصمة الإلهية مبدأ غير معروف لدى اليهود،^١ ونجد أن من أهم ما تميز به العهد القديم التعدي الصارخ على عصمة الأنبياء نظراً لتصادي بني إسرائيل في نسب صفات خاطئة عديدة إلى أنبيائهم تشكك في الاختيار الإلهي لهم وفي كونهم قدوة بشرية ولا يفرق بينهم وبين غيرهم من البشر، وذلك نتيجة للخلط في مفهوم النبوة وكثرة المدعين.^٢

وهو ما دفع سعديا إلى الاستعانة بمبادئ المعتزلة في محاولة لتتزيه أنبياء العهد القديم عن المعاصي والأخطاء، فمثلاً خطيئة آدم التي كانت سبب خروجه من الجنة، ففسى حين جاءت هذه القصة بشكل مقتضب في القرآن الكريم واعتبرها مفكرو الإسلام سبباً في نزول آدم إلى الأرض وإعمارها، برر سعديا أن الخطيئة جاءت من حواء لأنها أنثى وأميل إلى الطغيان والمعصية، فهي من أجبرت آدم على المعصية وأن الشيطان تمثل لها في صورة رسول من الله فصدقت كلامه وأغوت آدم.^٣ وكذلك شاول لم يقتل نفسه لأن قتل النفس معصية ولكن العمالقي هو من استغل فرصة اتكائه على السيف وضغط عليه فدخل السيف في أحشائه فمات.^٤ وإبراهيم عندما دخل مصر وقال إن سارة أخته لا زوجته وطعن الملحون في ذلك بأنه نبي وكذب، فبرر سعديا ذلك بأن إبراهيم كذب للصالح العام لأن في هلاكه وهلاك سارة هلاك للأمة، فهناك احتمالان إما أن يطلبها ملك مصر للخطبة فإن رفض فلا جناح عليه وإن أخذها عنوة يطلقها وطلاق الزوجة للخوف من السلطان مباح.^٥

ثم يأت جانب آخر من التتزيه أولاه سعديا لحكماء المشنأ والتلمود، فحاول سعديا أن يثبت أنهم ورثة الأنبياء يشملهم الوحي، بل ربما كانوا أفضل من الأنبياء، لأن الأنبياء مجرد ناقلين للأخبار والشرائع والوحي، في حين أن حكماء التلمود يجتهدون في التفكير للوصول إلى الشرائع. يقول سعديا: "وعند الاعتبار الصحيح وجدت لشيوخ التلقين أثره مزيدة على

١ - محمد خليفة حسن : ظاهرة النبوة الإسرائيلية. ص ٨.

٢ - المرجع السابق: ص ٣٠٩.

٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٧٥.

٤ - المرجع السابق: ص ١٠٦.

٥ - المرجع السابق: ص ١٣٤. ويؤكد ابن حزم على أن سارة كانت تبلغ من العمر في ذلك الحين ٩٠ عاماً فكيف تكون مصدر للإغواء والفتنة وذلك يدل على كذب ما جاءت به التوراة، انظر الفصل ١ / ٢٢٥.

حملة الوحي، لأن هؤلاء استمدادهم في غرائزهم وقرائح عقولهم فيستنبطون النتائج من أمهاتها ويستمدون الفروع من أصولها، وهؤلاء إنما يقتدون الوحي ويهتدون من مواد النبوة^١. وكان الهدف عند سعديا من ذلك إضفاء الصبغة الإلهية على التوراة الشفوية وتأكيد نزول الوحي على حكمائها وعصمتهم من الخطأ.

في حين أن علماء المسلمين اختلفوا في تنزيه الأنبياء عن المعاصي باختلاف حجم المعصية (كبائر أم صغائر) فقد اجتمعت الأمة على عصمة الأنبياء من ارتكاب الكبائر ما خلا الكرامية من المرجئة^٢. أما الصغائر فانقسمت آراؤهم حولها فمنهم من يرى وجوب عصمة الأنبياء من صغار الذنوب ليستحقوا المكانة التي اصطفاهاهم الله لها نظراً لكونهم قدوة للبشر ويمثل هذا الفريق الرافضة والشيعية والمعتزلة^٣، أما الفريق الثاني وهو جمهور المسلمين فيقولون بعصمة الأنبياء من الكبائر دون الصغائر، ويرون جواز وقوع الصغائر من الأنبياء واستدلوا بالوقائع التالية: دعاء نوح في ابنه الكافر، قتل موسى للمصري، عبس النبي صلى الله عليه وسلم في وجه ابن مکتوم^٤.

بشرية الرسول:

رغم تأكيد سعديا على تنزيه الأنبياء عن المعاصي، فإنه أكد على بشرية النبي أو الرسول في كل شيء في التبليغ، نظراً لأن العهد القديم أظهر الأنبياء في معظم حالات الوحي الإلهي وكأنهم مجبورون مقهورون على التبليغ، وهذا يظهر بشكل واضح مع أرميا وعاموس وحزقيال وأشعيا^٥. أما في القدرة، فقد رتبته مثل قدرة البشر وتسرى عليه كل القوانين الطبيعية فهو مسموح له بأن يتزوج ويأكل ويشرب وما إلى ذلك، فيقول سعديا: "وليس المفكر في هذا بخير من نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وهارون الذي (الذين) تزوجوا"^٦. وكذلك

^١ - سعديا: تفسير الجامعة. وهو كتاب الزهد. تحقيق د/ محمود العزب. لم ينشر. ص ٣- وربما تبع سعديا في ذلك الروافض الذين زعموا أن الأئمة أفضل من الأنبياء. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ٤٨-٤٩.

^٢ - ابن حزم: الفصل. ج ٥. ص ٧٤.

^٣ - الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص ٤٨، ٤٩، ٢٧٠، ٢٢٦، ٢٢٧.

^٤ - ابن حزم: الفصل. ج ٤. ص ٥-٧.

^٥ - محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة الإسرائيلية. ص ٤٤، ٤٥، *האוציקלופדיה העברית*: כ"ד. 24. علم ٨٠٠، ٨٠١.

^٦ - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: ص ١١.

يقول: "لنا بذلك أن لم يكلف نوح أن يصعد الجبال وينزل الأودية حتى يجمع منها كل حيوان إذ ليس في طاقته وعلته أيضاً إذ لم يكن علمه يحيط بجميع أجناسها وأنواعها".^١

وما دامت قدرة النبي محدودة على حسب التكليف، فهو بالتالي حر في تبليغ الرسالة أو تركها، يقول سعديا: "والثاني أن ترك المرسل... الأمر به مخالفة ولا يختار الكلام لرسالته من يعلم منه أنه يختار مكالفته فيها... وليس الهرب من الوحي مكالفة أصله لأنه لم يرسل فيخالف في الرسالة وإنما المخالفة تكون بعد التكليف".^٢

وهذا التأكيد من سعديا على حرية الرسول في التبليغ عن ربه هو ما أقره المعتزلة نظراً لأنهم أكدوا على الجانب الإنساني لأصحاب الرسالات، ولم يرضوا بأن يصوروه على أنهم أدوات مجبرة على التبليغ لأن ذلك يطعن في مصداقيتهم ويلحق الشبهة بالذات الإلهية، فانه كلفهم بالرسالة بعد أن أعطاهم الاستطاعة فبلغوا عنه ما أمرهم به عن اختيار وإيثار للطاعة واستشهدوا بقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ" فكيف يأمر من لا يقدر أن يفعل فعلاً، فلم يأمر عز وجل أحداً بأمر إلا وهو يعلم أنه يقدر على ضده فأمره بالطاعة ونهاه عن المعصية.^٣

الشفاعة:

الشفاعة هي السؤال في التجاوز عن الذنوب، والذي يقوم بها يسمى شافعاً وشفيعاً، وتستعمل كلمة شفاعة أيضاً في غير المعنى الديني مثل كلام الشفيع للملك في حاجة ليسألها لغيره.^٤ وتستعمل كلمة شفاعة عادة بالمعنى الديني، وخصوصاً في الكلام عن اليوم الآخر، والشفاعة حسب مفهومها في الإسلام هي سؤال العفو وإسقاط العذاب عن العاصي وهي تكون عند الله، والله يقبل الشفاعة إكراماً للشافع، فالشفاعة تقتضي شافعاً ومشفوعاً له في موضع معين. وقد ارتبطت في الإسلام باليوم الآخر، حيث إن الخلق سيحشرون ومن هول الموقف وطول الوقوف يخطر لهم أن يستشفعوا إلى الله ليريحهم فيأتون آدم ليشفع لهم فيذكر لهم خطيئته في أكله من الشجرة، ثم نوح فيذكر لهم خطيئته في سؤال ربه بغير علم، ثم إبراهيم ولكنه كذب ثلاث مرات، ثم موسى ولكنه قتل نفساً، ثم عيسى فيقول لهم اذهبوا إلى محمد

^١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ١٠٤.

^٢ - ملاحق سفر التكوين: ص ٤٣٢، ٤٣٣.

^٣ - سورة المائدة: الآية ٦٧.

^٤ - يحيى بن الحسين: الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية. ضمن رسائل العدل والتوحيد. ص ١٢٢-١٢٣.

^٥ - لسان العرب: مادة شفع.

(صلى الله عليه وسلم) فيشفع لهم، وشفاعة محمد (صلى الله عليه وسلم) معترف بها بإجماع الأمة.^١

وقد جاءت الشفاعة في التوراة في بعض المواضع مثل ما ورد في سفر أيوب "وتقرب نفسه إلى القبر وحياته إلى المميتين، إن وجد عنده مرسل وسيط واحد من ألف ليعلم الإنسان استقامته".^٢ ومن الواضح أنه في هذا الموضع لا توجد شفاعة ولا تدخل مقصود للمتشفع وليس مجرد الالتجاء إلى قديس شفاعة، كما وردت الشفاعة في قصة إبراهيم في إهلاك سدوم وعمورة، ولكن لم يوجد في القصة شفاعة لا باللفظ ولا بالمعنى، اللهم إلا فكرة عدم إهلاك الأبرار لا الإبقاء على المفسدين الأشرار، والدليل على هذا أن الله يمر المدينة على أهلها بعد خروج لوط وأهله، فإبراهيم لم يطلب من الله مجرد العفو عن مستحقي العقاب، وإنما كان يستفسر عن هذا الإهلاك الشامل، وهو لم يكن يعلم أن المدينة قد خلت من الأبرار، ولذلك ففكرة الشفاعة في اليهودية غير واضحة وضوح فكرة الشفاعة الإسلامية.^٣

ولذلك جاءت الشفاعة عند سعديا في موضع دنيوي فقط في قصة إبراهيم وأهل سدوم وعمورة، ولكن لم يذكرها في موضع أخروي، ربما لأن الفكرة في حد ذاتها لم تكن مطروحة في العهد القديم، وكذلك لأن هذا الموضع هو الموضع الوحيد في التوراة الذي ظهرت فيه معالم لفكرة الشفاعة، كما أن الشفاعة الدنيوية جزء من دور النبي في الدنيا، ولكنها لم ترد في أي موضع أخروي، يقول سعديا: "ثم ارتفع نور الله حين فرغ من مخاطبة إبراهيم... فلأنه نبي ومن حق النبي على كثير من الأنبياء الشفاعة... والرابع لأنه تقياً (نقى) وكثير من حق الأنقياء والخامس لأنه مستقيم".^٤

ونستنتج من ذلك أن سعديا أوجب الشفاعة للأنبياء والأتقياء.

وقد اختلف المسلمون في الشفاعة فأنكرها قوم مثل المعتزلة والخوارج. وذهب أهل السنة والأشعرية والكرامية وبعض الرافضة إلى القول بالشفاعة^٥، والمعتزلة أنكرتها حتى لا تتعارض مع أصل العدل وضرورة وقوع الثواب والعقاب، وجوزوها للمستحقين الثواب، بمعنى أن تحصل لهم زيادة في المنافع على قدر ما استحقوه، ولكن أهل السنة تمسباً مع مبدأ

^١ - دائرة المعارف الإسلامية. مادة شفيع. ج ١٣، ص ٣٢٢-٣٢٥.

^٢ - سفر أيوب: (٢٢: ٣٣)، (٥: ١).

^٣ - دائرة المعارف الإسلامية: مادة شفيع. ج ١٣، ص ٣٢٤.

^٤ - ص ٢٤٤: ٢٤٥: ٢٤٦: ٢٤٧: ٢٤٨: ٢٤٩: ٢٥٠: ٢٥١: ٢٥٢: ٢٥٣: ٢٥٤: ٢٥٥: ٢٥٦: ٢٥٧: ٢٥٨: ٢٥٩: ٢٦٠: ٢٦١: ٢٦٢: ٢٦٣: ٢٦٤: ٢٦٥: ٢٦٦: ٢٦٧: ٢٦٨: ٢٦٩: ٢٧٠: ٢٧١: ٢٧٢: ٢٧٣: ٢٧٤: ٢٧٥: ٢٧٦: ٢٧٧: ٢٧٨: ٢٧٩: ٢٨٠: ٢٨١: ٢٨٢: ٢٨٣: ٢٨٤: ٢٨٥: ٢٨٦: ٢٨٧: ٢٨٨: ٢٨٩: ٢٩٠: ٢٩١: ٢٩٢: ٢٩٣: ٢٩٤: ٢٩٥: ٢٩٦: ٢٩٧: ٢٩٨: ٢٩٩: ٣٠٠: ٣٠١: ٣٠٢: ٣٠٣: ٣٠٤: ٣٠٥: ٣٠٦: ٣٠٧: ٣٠٨: ٣٠٩: ٣١٠: ٣١١: ٣١٢: ٣١٣: ٣١٤: ٣١٥: ٣١٦: ٣١٧: ٣١٨: ٣١٩: ٣٢٠: ٣٢١: ٣٢٢: ٣٢٣: ٣٢٤: ٣٢٥: ٣٢٦: ٣٢٧: ٣٢٨: ٣٢٩: ٣٣٠: ٣٣١: ٣٣٢: ٣٣٣: ٣٣٤: ٣٣٥: ٣٣٦: ٣٣٧: ٣٣٨: ٣٣٩: ٣٤٠: ٣٤١: ٣٤٢: ٣٤٣: ٣٤٤: ٣٤٥: ٣٤٦: ٣٤٧: ٣٤٨: ٣٤٩: ٣٥٠: ٣٥١: ٣٥٢: ٣٥٣: ٣٥٤: ٣٥٥: ٣٥٦: ٣٥٧: ٣٥٨: ٣٥٩: ٣٦٠: ٣٦١: ٣٦٢: ٣٦٣: ٣٦٤: ٣٦٥: ٣٦٦: ٣٦٧: ٣٦٨: ٣٦٩: ٣٧٠: ٣٧١: ٣٧٢: ٣٧٣: ٣٧٤: ٣٧٥: ٣٧٦: ٣٧٧: ٣٧٨: ٣٧٩: ٣٨٠: ٣٨١: ٣٨٢: ٣٨٣: ٣٨٤: ٣٨٥: ٣٨٦: ٣٨٧: ٣٨٨: ٣٨٩: ٣٩٠: ٣٩١: ٣٩٢: ٣٩٣: ٣٩٤: ٣٩٥: ٣٩٦: ٣٩٧: ٣٩٨: ٣٩٩: ٤٠٠: ٤٠١: ٤٠٢: ٤٠٣: ٤٠٤: ٤٠٥: ٤٠٦: ٤٠٧: ٤٠٨: ٤٠٩: ٤١٠: ٤١١: ٤١٢: ٤١٣: ٤١٤: ٤١٥: ٤١٦: ٤١٧: ٤١٨: ٤١٩: ٤٢٠: ٤٢١: ٤٢٢: ٤٢٣: ٤٢٤: ٤٢٥: ٤٢٦: ٤٢٧: ٤٢٨: ٤٢٩: ٤٣٠: ٤٣١: ٤٣٢: ٤٣٣: ٤٣٤: ٤٣٥: ٤٣٦: ٤٣٧: ٤٣٨: ٤٣٩: ٤٤٠: ٤٤١: ٤٤٢: ٤٤٣: ٤٤٤: ٤٤٥: ٤٤٦: ٤٤٧: ٤٤٨: ٤٤٩: ٤٥٠: ٤٥١: ٤٥٢: ٤٥٣: ٤٥٤: ٤٥٥: ٤٥٦: ٤٥٧: ٤٥٨: ٤٥٩: ٤٦٠: ٤٦١: ٤٦٢: ٤٦٣: ٤٦٤: ٤٦٥: ٤٦٦: ٤٦٧: ٤٦٨: ٤٦٩: ٤٧٠: ٤٧١: ٤٧٢: ٤٧٣: ٤٧٤: ٤٧٥: ٤٧٦: ٤٧٧: ٤٧٨: ٤٧٩: ٤٨٠: ٤٨١: ٤٨٢: ٤٨٣: ٤٨٤: ٤٨٥: ٤٨٦: ٤٨٧: ٤٨٨: ٤٨٩: ٤٩٠: ٤٩١: ٤٩٢: ٤٩٣: ٤٩٤: ٤٩٥: ٤٩٦: ٤٩٧: ٤٩٨: ٤٩٩: ٥٠٠: ٥٠١: ٥٠٢: ٥٠٣: ٥٠٤: ٥٠٥: ٥٠٦: ٥٠٧: ٥٠٨: ٥٠٩: ٥١٠: ٥١١: ٥١٢: ٥١٣: ٥١٤: ٥١٥: ٥١٦: ٥١٧: ٥١٨: ٥١٩: ٥٢٠: ٥٢١: ٥٢٢: ٥٢٣: ٥٢٤: ٥٢٥: ٥٢٦: ٥٢٧: ٥٢٨: ٥٢٩: ٥٣٠: ٥٣١: ٥٣٢: ٥٣٣: ٥٣٤: ٥٣٥: ٥٣٦: ٥٣٧: ٥٣٨: ٥٣٩: ٥٤٠: ٥٤١: ٥٤٢: ٥٤٣: ٥٤٤: ٥٤٥: ٥٤٦: ٥٤٧: ٥٤٨: ٥٤٩: ٥٥٠: ٥٥١: ٥٥٢: ٥٥٣: ٥٥٤: ٥٥٥: ٥٥٦: ٥٥٧: ٥٥٨: ٥٥٩: ٥٦٠: ٥٦١: ٥٦٢: ٥٦٣: ٥٦٤: ٥٦٥: ٥٦٦: ٥٦٧: ٥٦٨: ٥٦٩: ٥٧٠: ٥٧١: ٥٧٢: ٥٧٣: ٥٧٤: ٥٧٥: ٥٧٦: ٥٧٧: ٥٧٨: ٥٧٩: ٥٨٠: ٥٨١: ٥٨٢: ٥٨٣: ٥٨٤: ٥٨٥: ٥٨٦: ٥٨٧: ٥٨٨: ٥٨٩: ٥٩٠: ٥٩١: ٥٩٢: ٥٩٣: ٥٩٤: ٥٩٥: ٥٩٦: ٥٩٧: ٥٩٨: ٥٩٩: ٦٠٠: ٦٠١: ٦٠٢: ٦٠٣: ٦٠٤: ٦٠٥: ٦٠٦: ٦٠٧: ٦٠٨: ٦٠٩: ٦١٠: ٦١١: ٦١٢: ٦١٣: ٦١٤: ٦١٥: ٦١٦: ٦١٧: ٦١٨: ٦١٩: ٦٢٠: ٦٢١: ٦٢٢: ٦٢٣: ٦٢٤: ٦٢٥: ٦٢٦: ٦٢٧: ٦٢٨: ٦٢٩: ٦٣٠: ٦٣١: ٦٣٢: ٦٣٣: ٦٣٤: ٦٣٥: ٦٣٦: ٦٣٧: ٦٣٨: ٦٣٩: ٦٤٠: ٦٤١: ٦٤٢: ٦٤٣: ٦٤٤: ٦٤٥: ٦٤٦: ٦٤٧: ٦٤٨: ٦٤٩: ٦٥٠: ٦٥١: ٦٥٢: ٦٥٣: ٦٥٤: ٦٥٥: ٦٥٦: ٦٥٧: ٦٥٨: ٦٥٩: ٦٦٠: ٦٦١: ٦٦٢: ٦٦٣: ٦٦٤: ٦٦٥: ٦٦٦: ٦٦٧: ٦٦٨: ٦٦٩: ٦٧٠: ٦٧١: ٦٧٢: ٦٧٣: ٦٧٤: ٦٧٥: ٦٧٦: ٦٧٧: ٦٧٨: ٦٧٩: ٦٨٠: ٦٨١: ٦٨٢: ٦٨٣: ٦٨٤: ٦٨٥: ٦٨٦: ٦٨٧: ٦٨٨: ٦٨٩: ٦٩٠: ٦٩١: ٦٩٢: ٦٩٣: ٦٩٤: ٦٩٥: ٦٩٦: ٦٩٧: ٦٩٨: ٦٩٩: ٧٠٠: ٧٠١: ٧٠٢: ٧٠٣: ٧٠٤: ٧٠٥: ٧٠٦: ٧٠٧: ٧٠٨: ٧٠٩: ٧١٠: ٧١١: ٧١٢: ٧١٣: ٧١٤: ٧١٥: ٧١٦: ٧١٧: ٧١٨: ٧١٩: ٧٢٠: ٧٢١: ٧٢٢: ٧٢٣: ٧٢٤: ٧٢٥: ٧٢٦: ٧٢٧: ٧٢٨: ٧٢٩: ٧٣٠: ٧٣١: ٧٣٢: ٧٣٣: ٧٣٤: ٧٣٥: ٧٣٦: ٧٣٧: ٧٣٨: ٧٣٩: ٧٤٠: ٧٤١: ٧٤٢: ٧٤٣: ٧٤٤: ٧٤٥: ٧٤٦: ٧٤٧: ٧٤٨: ٧٤٩: ٧٥٠: ٧٥١: ٧٥٢: ٧٥٣: ٧٥٤: ٧٥٥: ٧٥٦: ٧٥٧: ٧٥٨: ٧٥٩: ٧٦٠: ٧٦١: ٧٦٢: ٧٦٣: ٧٦٤: ٧٦٥: ٧٦٦: ٧٦٧: ٧٦٨: ٧٦٩: ٧٧٠: ٧٧١: ٧٧٢: ٧٧٣: ٧٧٤: ٧٧٥: ٧٧٦: ٧٧٧: ٧٧٨: ٧٧٩: ٧٨٠: ٧٨١: ٧٨٢: ٧٨٣: ٧٨٤: ٧٨٥: ٧٨٦: ٧٨٧: ٧٨٨: ٧٨٩: ٧٩٠: ٧٩١: ٧٩٢: ٧٩٣: ٧٩٤: ٧٩٥: ٧٩٦: ٧٩٧: ٧٩٨: ٧٩٩: ٨٠٠: ٨٠١: ٨٠٢: ٨٠٣: ٨٠٤: ٨٠٥: ٨٠٦: ٨٠٧: ٨٠٨: ٨٠٩: ٨١٠: ٨١١: ٨١٢: ٨١٣: ٨١٤: ٨١٥: ٨١٦: ٨١٧: ٨١٨: ٨١٩: ٨٢٠: ٨٢١: ٨٢٢: ٨٢٣: ٨٢٤: ٨٢٥: ٨٢٦: ٨٢٧: ٨٢٨: ٨٢٩: ٨٣٠: ٨٣١: ٨٣٢: ٨٣٣: ٨٣٤: ٨٣٥: ٨٣٦: ٨٣٧: ٨٣٨: ٨٣٩: ٨٤٠: ٨٤١: ٨٤٢: ٨٤٣: ٨٤٤: ٨٤٥: ٨٤٦: ٨٤٧: ٨٤٨: ٨٤٩: ٨٥٠: ٨٥١: ٨٥٢: ٨٥٣: ٨٥٤: ٨٥٥: ٨٥٦: ٨٥٧: ٨٥٨: ٨٥٩: ٨٦٠: ٨٦١: ٨٦٢: ٨٦٣: ٨٦٤: ٨٦٥: ٨٦٦: ٨٦٧: ٨٦٨: ٨٦٩: ٨٧٠: ٨٧١: ٨٧٢: ٨٧٣: ٨٧٤: ٨٧٥: ٨٧٦: ٨٧٧: ٨٧٨: ٨٧٩: ٨٨٠: ٨٨١: ٨٨٢: ٨٨٣: ٨٨٤: ٨٨٥: ٨٨٦: ٨٨٧: ٨٨٨: ٨٨٩: ٨٩٠: ٨٩١: ٨٩٢: ٨٩٣: ٨٩٤: ٨٩٥: ٨٩٦: ٨٩٧: ٨٩٨: ٨٩٩: ٩٠٠: ٩٠١: ٩٠٢: ٩٠٣: ٩٠٤: ٩٠٥: ٩٠٦: ٩٠٧: ٩٠٨: ٩٠٩: ٩١٠: ٩١١: ٩١٢: ٩١٣: ٩١٤: ٩١٥: ٩١٦: ٩١٧: ٩١٨: ٩١٩: ٩٢٠: ٩٢١: ٩٢٢: ٩٢٣: ٩٢٤: ٩٢٥: ٩٢٦: ٩٢٧: ٩٢٨: ٩٢٩: ٩٣٠: ٩٣١: ٩٣٢: ٩٣٣: ٩٣٤: ٩٣٥: ٩٣٦: ٩٣٧: ٩٣٨: ٩٣٩: ٩٤٠: ٩٤١: ٩٤٢: ٩٤٣: ٩٤٤: ٩٤٥: ٩٤٦: ٩٤٧: ٩٤٨: ٩٤٩: ٩٥٠: ٩٥١: ٩٥٢: ٩٥٣: ٩٥٤: ٩٥٥: ٩٥٦: ٩٥٧: ٩٥٨: ٩٥٩: ٩٦٠: ٩٦١: ٩٦٢: ٩٦٣: ٩٦٤: ٩٦٥: ٩٦٦: ٩٦٧: ٩٦٨: ٩٦٩: ٩٧٠: ٩٧١: ٩٧٢: ٩٧٣: ٩٧٤: ٩٧٥: ٩٧٦: ٩٧٧: ٩٧٨: ٩٧٩: ٩٨٠: ٩٨١: ٩٨٢: ٩٨٣: ٩٨٤: ٩٨٥: ٩٨٦: ٩٨٧: ٩٨٨: ٩٨٩: ٩٩٠: ٩٩١: ٩٩٢: ٩٩٣: ٩٩٤: ٩٩٥: ٩٩٦: ٩٩٧: ٩٩٨: ٩٩٩: ١٠٠٠: ١٠٠١: ١٠٠٢: ١٠٠٣: ١٠٠٤: ١٠٠٥: ١٠٠٦: ١٠٠٧: ١٠٠٨: ١٠٠٩: ١٠١٠: ١٠١١: ١٠١٢: ١٠١٣: ١٠١٤: ١٠١٥: ١٠١٦: ١٠١٧: ١٠١٨: ١٠١٩: ١٠٢٠: ١٠٢١: ١٠٢٢: ١٠٢٣: ١٠٢٤: ١٠٢٥: ١٠٢٦: ١٠٢٧: ١٠٢٨: ١٠٢٩: ١٠٣٠: ١٠٣١: ١٠٣٢: ١٠٣٣: ١٠٣٤: ١٠٣٥: ١٠٣٦: ١٠٣٧: ١٠٣٨: ١٠٣٩: ١٠٤٠: ١٠٤١: ١٠٤٢: ١٠٤٣: ١٠٤٤: ١٠٤٥: ١٠٤٦: ١٠٤٧: ١٠٤٨: ١٠٤٩: ١٠٥٠: ١٠٥١: ١٠٥٢: ١٠٥٣: ١٠٥٤: ١٠٥٥: ١٠٥٦: ١٠٥٧: ١٠٥٨: ١٠٥٩: ١٠٦٠: ١٠٦١: ١٠٦٢: ١٠٦٣: ١٠٦٤: ١٠٦٥: ١٠٦٦: ١٠٦٧: ١٠٦٨: ١٠٦٩: ١٠٧٠: ١٠٧١: ١٠٧٢: ١٠٧٣: ١٠٧٤: ١٠٧٥: ١٠٧٦: ١٠٧٧: ١٠٧٨: ١٠٧٩: ١٠٨٠: ١٠٨١: ١٠٨٢: ١٠٨٣: ١٠٨٤: ١٠٨٥: ١٠٨٦: ١٠٨٧: ١٠٨٨: ١٠٨٩: ١٠٩٠: ١٠٩١: ١٠٩٢: ١٠٩٣: ١٠٩٤: ١٠٩٥: ١٠٩٦: ١٠٩٧: ١٠٩٨: ١٠٩٩: ١١٠٠: ١١٠١: ١١٠٢: ١١٠٣: ١١٠٤: ١١٠٥: ١١٠٦: ١١٠٧: ١١٠٨: ١١٠٩: ١١١٠: ١١١١: ١١١٢: ١١١٣: ١١١٤: ١١١٥: ١١١٦: ١١١٧: ١١١٨: ١١١٩: ١١٢٠: ١١٢١: ١١٢٢: ١١٢٣: ١١٢٤: ١١٢٥: ١١٢٦: ١١٢٧: ١١٢٨: ١١٢٩: ١١٣٠: ١١٣١: ١١٣٢: ١١٣٣: ١١٣٤: ١١٣٥: ١١٣٦: ١١٣٧: ١١٣٨: ١١٣٩: ١١٤٠: ١١٤١: ١١٤٢: ١١٤٣: ١١٤٤: ١١٤٥: ١١٤٦: ١١٤٧: ١١٤٨: ١١٤٩: ١١٥٠: ١١٥١: ١١٥٢: ١١٥٣: ١١٥٤: ١١٥٥: ١١٥٦: ١١٥٧: ١١٥٨: ١١٥٩: ١١٦٠: ١١٦١: ١١٦٢: ١١٦٣: ١١٦٤: ١١٦٥: ١١٦٦: ١١٦٧: ١١٦٨: ١١٦٩: ١١٧٠: ١١٧١: ١١٧٢: ١١٧٣: ١١٧٤: ١١٧٥: ١١٧٦: ١١٧٧: ١١٧٨: ١١٧٩: ١١٨٠: ١١٨١: ١١٨٢: ١١٨٣: ١١٨٤: ١١٨٥: ١١٨٦: ١١٨٧: ١١٨٨: ١١٨٩: ١١٩٠: ١١٩١: ١١٩٢: ١١٩٣: ١١٩٤: ١١٩٥: ١١٩٦: ١١٩٧: ١١٩٨: ١١٩٩: ١٢٠٠: ١٢٠١: ١٢٠٢: ١٢٠٣: ١٢٠٤: ١٢٠٥: ١٢٠٦: ١٢٠٧: ١٢٠٨: ١٢٠٩: ١٢١٠: ١٢١١: ١٢١٢: ١٢١٣: ١٢١٤: ١٢١٥: ١٢١٦: ١٢١٧: ١٢١٨: ١٢١٩: ١٢٢٠: ١٢٢١: ١٢٢٢: ١٢٢٣: ١٢٢٤: ١٢٢٥: ١٢٢٦: ١٢٢٧: ١٢٢٨: ١٢٢٩: ١٢٣٠: ١٢٣١: ١٢٣٢: ١٢٣٣: ١٢٣٤: ١٢٣٥: ١٢٣٦: ١٢٣٧: ١٢٣٨: ١٢٣٩: ١٢٤٠: ١٢٤١: ١٢٤٢: ١٢٤٣: ١٢٤٤: ١٢٤٥: ١٢٤٦: ١٢٤٧: ١٢٤٨: ١٢٤٩: ١٢٥٠: ١٢٥١: ١٢٥٢: ١٢٥٣: ١٢٥٤: ١٢٥٥: ١٢٥٦: ١٢٥٧: ١٢٥٨: ١٢٥٩: ١٢٦٠: ١٢٦١: ١٢٦٢: ١٢٦٣: ١٢٦٤: ١٢٦٥: ١٢٦٦: ١٢٦٧: ١٢٦٨: ١٢٦٩: ١٢٧٠: ١٢٧١: ١٢٧٢: ١٢٧٣: ١٢٧٤: ١٢٧٥: ١٢٧٦: ١٢٧٧: ١٢٧٨: ١٢٧٩: ١٢٨٠: ١٢٨١: ١٢٨٢: ١٢٨٣: ١٢٨٤: ١٢٨٥: ١٢٨٦: ١٢٨٧: ١٢٨٨: ١٢٨٩: ١٢٩٠: ١٢٩١: ١٢٩٢: ١٢٩٣: ١٢٩٤: ١٢٩٥: ١٢٩٦: ١٢٩٧: ١٢٩٨: ١٢٩٩: ١٣٠٠: ١٣٠١: ١٣٠٢: ١٣٠٣: ١٣٠٤: ١٣٠٥: ١٣٠٦: ١٣٠٧: ١٣٠٨: ١٣٠٩: ١٣١٠: ١٣١١: ١٣١٢: ١٣١٣: ١٣١٤: ١٣١٥: ١٣١٦: ١٣١٧: ١٣١٨: ١٣١٩: ١٣٢٠: ١٣٢١: ١٣٢٢: ١٣٢٣: ١٣٢٤: ١٣٢٥: ١٣٢٦: ١٣٢٧: ١٣٢٨: ١٣٢٩: ١٣٣٠: ١٣٣١: ١٣٣٢: ١٣٣٣: ١٣٣٤: ١٣٣٥: ١٣٣٦: ١٣٣٧: ١٣٣٨: ١٣٣٩: ١٣٤٠: ١٣٤١: ١٣٤٢: ١٣٤٣: ١٣٤٤: ١٣٤٥: ١٣٤٦: ١٣٤٧: ١٣٤٨: ١٣٤٩: ١٣٥٠: ١٣٥١: ١٣٥٢: ١٣٥٣: ١٣٥٤: ١٣٥٥: ١٣٥٦: ١٣٥٧: ١٣٥٨: ١٣٥٩: ١٣٦٠: ١٣٦١: ١٣٦٢: ١٣٦٣: ١٣٦٤: ١٣٦٥: ١٣٦٦: ١٣٦٧: ١٣٦٨: ١٣٦٩: ١٣٧٠: ١٣٧١: ١٣٧٢: ١٣٧٣: ١٣٧٤: ١٣٧٥: ١٣٧٦: ١٣٧٧: ١٣٧٨: ١٣٧٩: ١٣٨٠: ١٣٨١: ١٣٨٢: ١٣٨٣: ١٣٨٤: ١٣٨٥: ١٣٨٦: ١٣٨٧: ١٣٨٨: ١٣٨٩: ١٣٩٠: ١٣٩١: ١٣٩٢: ١٣٩٣: ١٣٩٤: ١٣٩٥: ١٣٩٦: ١٣٩٧: ١٣٩٨: ١٣٩٩: ١٤٠٠: ١٤٠١: ١٤٠٢: ١٤٠٣: ١٤٠٤: ١٤٠٥: ١٤٠٦: ١٤٠٧: ١٤٠٨: ١٤٠٩: ١٤١٠: ١٤١١: ١٤١٢: ١٤١٣: ١٤١٤: ١٤١٥: ١٤١٦: ١٤١٧: ١٤١٨: ١٤١٩: ١٤٢٠: ١٤٢١: ١٤٢٢: ١٤٢٣: ١٤٢٤: ١٤٢٥: ١٤٢٦: ١٤٢٧: ١٤٢٨: ١٤٢٩: ١٤٣٠: ١٤٣١: ١٤٣٢: ١٤٣٣: ١٤٣٤: ١٤٣٥: ١٤٣٦: ١٤٣٧: ١٤٣٨: ١٤٣٩: ١٤٤٠: ١٤٤١: ١٤٤٢: ١٤٤٣: ١٤٤٤: ١٤٤٥: ١٤٤٦: ١٤٤٧: ١٤٤٨: ١٤٤٩: ١٤٥٠: ١٤٥١: ١٤٥٢: ١٤٥٣: ١٤٥٤: ١٤٥٥: ١٤٥٦: ١٤٥٧: ١٤٥٨: ١٤٥٩: ١٤٦٠: ١٤٦١: ١٤٦٢: ١٤٦٣: ١٤٦٤: ١٤٦٥: ١٤٦٦: ١٤٦٧: ١٤٦٨: ١٤٦٩: ١٤٧٠: ١٤٧١: ١٤٧٢: ١٤٧٣: ١٤٧٤: ١٤٧٥: ١٤٧٦: ١٤٧٧: ١٤٧٨: ١٤٧٩: ١٤٨٠: ١٤٨١: ١٤٨٢: ١٤٨٣: ١٤٨٤: ١٤٨٥: ١٤٨٦: ١٤٨٧: ١٤٨٨: ١٤٨٩: ١٤٩٠: ١٤٩١: ١٤٩٢: ١٤٩٣: ١٤٩٤: ١٤٩٥: ١٤٩٦: ١٤٩٧: ١٤٩٨: ١٤٩٩: ١٥٠٠: ١٥٠١: ١٥٠٢: ١٥٠٣: ١٥٠٤: ١٥٠٥: ١٥٠٦: ١٥٠٧: ١٥٠٨: ١٥٠٩: ١٥١٠: ١٥١١: ١٥١٢: ١٥١٣: ١٥١٤: ١٥١٥: ١٥١٦: ١٥١٧: ١٥١٨: ١٥١٩: ١٥٢٠: ١٥٢١: ١٥٢٢: ١٥٢٣: ١٥٢٤: ١٥٢٥: ١٥٢٦: ١٥٢٧: ١٥٢٨: ١٥٢٩: ١٥٣٠: ١٥٣١: ١٥٣٢: ١٥٣٣: ١٥٣٤: ١٥٣٥: ١

الفضل الإلهي قالوا بالشفاعة التي يكون تأثيرها إسقاط العذاب عن المستحقين حتى لا يدخلوا النار، فإن كانوا قد دخلوها فإنه يُشفع لهم حتى يخرجوا منها.^١

^١ - ابن حزم: الفصل، ٤ / ١١١، ١١٢.

سابعاً: الجدل الديني

كان الجدل السمة الغالبة على هذا العصر عند تناول القضايا الفكرية والحسم فيها، وقد كانت المعتزلة أبرع الفرق في الجدل نظراً لأنها جعلت منه منهجاً له قواعده وسماته، لذلك لم يجد سعدياً أمامه إلا هذا المنهج ليتجادل مع كل التيارات المناهضة له سواء من داخل اليهودية أم خارجها. ومن طرق الجدل التي استخدمها سعدياً وكانت أهم طرق الجدل عند المعتزلة:

١- طريقة القسمة العقلية:

ومعناها تقليب الأمر على وجوهه الممكنة بحيث لا يبقى وجه يحتمله العقل إلا وتُعتبر، وبها يتقصى المرء جميع الحالات الممكنة بحيث لا يدع احتمالاً واحداً ممكناً إلا طرحه للبحث والنظر.^١ وقد استخدم سعدياً هذه الطريقة في رده على أحد القرّائين وهو بنيامين النهاوندي الذي رأى أن الله خلق ملاكاً كلفه بخلق العالم، يقول سعدياً: "إذ واحد من أمتنا صرف هذه القصة إلى ملك من الملائكة (الملائكة) لأنه تحير في " *בְּיָמֵינוּ מִלְּכָא מִן מַלְאֲכָא דְּעָלְמָא* ومحال عنده أن يرجعان (أن يرجعا) إلى الله فردهما إلى الملائكة، فتفسير *בְּיָמֵינוּ* *מִלְּכָא* وقال الملك نخلق آدم ولذلك قال بصورتنا كشبهنا لأن آدم شبه الملائكة - ثم رأى أنه إذا جعل خالق آدم ملكاً لم يلتزم له ذلك إلا أن يقول كان خالق البهائم (البهائم) والسباع أيضاً ملك لأن الأشياء بعضها يتلو بعض.. وهذا القول في غاية الخطأ من المعقول ومن المكتوب ومن المنقول. فأما من المعقول فإن الاختراع لو جاز من مخترع أعنى من مخلوق لجاز أن يعطى الله الناس أيضاً قوة أن يخترعو ويخلقو إذ لا فرق بين الناس والملائكة في باب أنهم محدثين مخلوقين (محدثون مخلوقون) بل جاز أيضاً لكل من له فعل من سائر الحيوان بل من سائر الجماد، وأيضاً أن كان أثر الحدث والتأليف دليلاً للملك على أنه خلق فأين دلائل الله جل جلاله وهذا القول أهون من أن نطلب في رده".^٢

وهناك طريقة ثانية من القسمة العقلية يتقصى فيها المرء كل الحالات الممكنة، ثم يتتبعها مبرهنات على فسادها، حيث يحصر كل أوصاف الموضوع الذي يجادل فيه، ثم يبين أنه ليس في أحد هذه الأوصاف خاصية تسوغ قبول الدعوى فيه فتبطل دعوى الخصم عن طريق هذا الحصر^٣، وبصاغ هذا النمط غالباً في صيغة استفهام يوجه للمخالف لا تحتمل إجابته سوى وجهين، ثم يتم البرهنة على بطلان الإجابتين.

١ - القاضي عبد الجبار: المغنى ٥ / ١١٥، في رده على النصارى الذين قالوا بالاتحاد.

٢ - تفسير سعدياً لسفر التكوين: ص ٥١.

٣ - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ص ٢١٨ .

وقد استخدم سعديا هذا النمط في الرد على النصارى في قضية التثليث والاتحاد، فيقول: "على سبيل ما تقدم من تفسير بصورتنا كشبهنا يحتج النصاري بهذا القول لمذهبهم في التثليث وأنه لو كان البارئ واحد ليس بذو أقانيم.. فيقال لهم أنقولون أن في هذه القصة ألفاظ (ألفاظاً) مجازية أم جميع ألفاظها محكمة.. فإن قالو إنها محكمة لزمها أن يقولون (يقولوا) إن آدم على صورة الله على الحقيقة فيكون البارئ على قولهم لحم ودم وعظام وغير ذلك، وهذا ما لا يقول به أحد ويلزمهم أيضاً أن يقولوا إنه ذكر وأنثى... فلا بد من الإقرار بضرورة أن في هذه القصة ألفاظ (ألفاظاً) مجازية وأن ليس ههنا صورة حقيقة ولا شبه حقيقي وإنما هو صورة فعل وشبه فعل".^١

٢- الإلزام:

وهو عبارة عن إلزام الخصم موقفاً شنيعاً يصعب عليه الرضى به والاعتراف بتبعاته وهو يحرك في نفوس الخصوم وعقولهم العوامل التي تدعوهم إلى إعادة النظر فيما يقولون.^٢

ويرد سعديا بهذه الطريقة على من قالوا بالتجسيد والتشبيه لقوله في التوراة خلقنا آدم كصورتنا كشبهنا (كشبهنا)، فيقول: "والثالث من رد هذا القول إلى رب العالمين كما نرده نحن ولم يجعل الصورة صورة جسم... فمنهم قالو إنما أراد بذلك صورة صورها وشبه يشبهه.. فلو كان التفسير على هذا لكانت البهيمة أيضاً בָּצָלֶם אֱלֹהִים على طريق أن الله صورها ووجب القتل على من قتل البهيمة... وكان الشجر أيضاً בָּצָלֶם אֱלֹהִים على معنى أن الله صورته ووجب القتل أيضاً على من قلع شجرة... وكان الجبل أيضاً בָּצָלֶם אֱלֹהִים على معنى أن الله صورته ووجب القتل على من قلع منه حجراً هم بهذه العلة وهذا كله فاسد"^٣

٣- التسليم الجدلي للخصم:

والأصل في هذه الطريقة أن يفرض المجادل المحال إما منفياً أو مشروطاً بحرف الامتناع، ليكون المدعى ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه، ثم يسلم وقوعه تسليماً جديلاً، ويدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه، وقد استخدم القرآن الكريم هذه الطريقة في مثل

١ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٥٠، ٥١.

٢ - محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد، ص ٧٢.

٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٥٢.

٤ - انظر رد القاضي عبد الجبار على فرقة المقلابية من التوبة وهم القائلون بأنه لا بد أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يقدر على تخليصه، فإذا طال مكثه تحول إلى ظلمة، المغنى ٥ / ٦٩.

قوله تعالى: " مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ^١ ".

وقد استخدم سعديا هذه الطريقة في الرد على الثنوية التي قالت بإلهين نور وظلام، فيقول: "وقوله ٦٧/١٣١ يريد به الهواء لأن الظلام ليس هو جسم كما توهم الكذابون ذوى الاثنين وإنما هو الهواء فإن كان نور حتى يداخل الهواء يصير لونه واضحا وإن لم يكن نور يصير لونه أسود. ومما يدل على صحة قولنا هو أن النور أنه من جسم يقبله الهواء الأسود فيزيل سواده. والظلام لأنه ليس من جسم لا يقبله الهواء فيه المنير فيزيل به نوره. بل إنما يعود إلى سواده إذا ارتفع النور. ويبرهن ذلك أيضاً مشاهدتنا للنور كل ما تقدم الحامل له قوى ونفذ في الهواء. وكل ما بعد وضعف وهو إناء له في الجسم الذى يحمله. ولسنا نشاهد للظلام إثراء في جسم. فعلى هذه الحقيقة ليس هو إلا عدم الضوء وكما أن عدم الصوت وعدم الرياحة ليسا بأشياء. وإنما ذلك بقاء الهواء خالية منها فنفس قوله ٦٧/١٣١ يريد به الهواء فهذا هو العنصر الثالث" ^٢.

٤- الاعتماد على الواقع الحسي في الاستدلال:

من طرق الجدل مع الخصوم عند المعتزلة استخدام حقائق الواقع الحسي، وثوابت الشاهد الملموس، وبناء دلائل الرأي أو صحته علة مقدمات حسية أو راجعة إلى الحس من قريب أو بعيد.

يقول ابن حزم: "ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات الحسية، ولا يصح شيء إلا بالرد عليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط" ^٣.

وهذا ما جعل المعتزلة تستخدم المقدمات الحسية في الاستدلال على أنها مقياساً للحكم على مقالات الخصوم وتحديد الخطأ والصواب فيها، فإذا تعارض قول الخصوم مع الشاهد المحسوس في شيء استدلوا بهذا التعارض على بطلانه ^٤.

ويقول سعديا: "ولعلمه أن المثل إنما يؤدي إلى تأدية تلويح الحجة والدليل فصح بذلك بغير مثل أن العدل والصحة إنما يثبتان من أقوال مجتمعة. وهذا الاجتماع هو...وذاك مالا تحصل به الحواس فتضطرب النفس إلى الشعور به. وذاك ما تشهد به العقول السليمة من الآفات

^١ - سورة المؤمنون: الآية ٩١.

^٢ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٢٨.

^٣ - ابن حزم: الفصل . ج ١. ص ٤١ - ٤٢.

^٤ - انظر رد القاضى عبد الجبار على البراهمة في ادعائهم أن بعثة الرسل تناقض ما في العقول، المغنى

وهو ما يسكن القلب من صحة المقدمات والنتائج وهو ضياء الكلام ونوره بارتفاع الشبه عنه وزوالها... وهو ثبات للقول عند ورود المطاعن عليه والمعارضات فلا ينتقض فيبتين الحق"^١ ويرد سعديا بهذا المنطق على الدهريين والقائلين بعدم الخلق من عدم بالدليل الحسي وهو تناهي الزمان والمكان^٢، وكذلك في رده على من أنكروا المعجزات، أمثال "حيوي البلخي"، اعتماداً على أن العقل يرفضها ويرفض النبوة لأنهما يتناقضان مع العقل لأن المعجزة تعتبر تجاوزاً وخرقاً لقوانين الطبيعة، بأمثلة حية على المعجزات مثل انقلاب الماء لدم والعصا لشعبان.^٣

٥- الاعتماد على ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه:

عرف المعتزلة باعتمادهم على العقل في قضايا التوحيد والعدل، ومعلوم في أوليات العقول أن هناك أموراً لا تجوز على الله تعالى وهو كل ما يتعارض مع الكمال والحكمة، وهناك أمور تجوز عليه، وهي ما تتوافق مع الكمال والحكمة، ولا بد أن يحكم العقل بفساد كل قول يؤدي إلى أمر لا يجوز على الله تعالى لتعارضه مع كماله وحكمته عز وجل.^٤ وقد واجه سعديا بهذه الطريقة فكرة الأقانيم عند النصارى والتي رأت أن الصفات الثلاث الأساسية للإله، العلم والقدرة والحياة، هي صفات خارجة عن الذات وتعنى تكثيراً في الذات، وزعمت أن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة وهي الوجود والعلم والحياة.^٥ واتبع سعديا منهج المعتزلة في مسألة الصفات هذه، حيث رأى أن تلك الصفات الثلاث يجب أن تتوافر في الصانع، وأنها لا توجب أى تغيير في الذات، وإنما جاءت كثيرة لعجز اللغة عن التعبير، وهذا لا يعنى تكثيراً أو زيادة في الذات الإلهية.^٦

^١ - مقدمة سعديا للتفسير: ص ٧.

^٢ - المرجع السابق: ص ٣٤.

^٣ - تفسير سعديا لسفر التكوين: ص ٦٩، ٧٠.

^٤ - انظر رد القاضى عبد الجبار على النصارى باتخاذ الله ولداً، المغنى ٥/ ١١١.

^٥ - ابن حزم: الفصل ١، ج ١، ص ١٠٧، ١١٢-١١٦.

^٦ - تفسير سعديا لسفر التكوين ص ٢٢، ٢٣، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. ص ١٣١، ١٩٦-

الخلاصة

بعد استعراضنا لأبواب البحث وفصوله يمكننا رصد أهم النتائج التي توصلنا إليها على النحو التالي:

- قدم سعديا لعمله بمقدمة طويلة مسهبة عرض فيها آراءه ومذاهبه وموقفه من القضايا المثارة في ذلك الوقت، ومناهج التفسير التي سيتبعها، وهذا لم يكن أمراً متبعاً في الكتابات اليهودية قبل سعديا، ولكن جاء بتأثير المؤلفات العربية التي كان هذا نهجها في ذلك الوقت بالتقديم للأعمال بمقدمة طويلة. ولهذا فقد اعتمدت كثيراً على هذه المقدمة خلال البحث.
- كان لمناهج تفسير القرآن أثرها الواضح في تقديم سعديا تفسيراً عقلانياً بعيداً عن التفسير الوعظي الذي يبتعد عن النص، وهو منهج الدراش، محاولاً خلال ذلك توظيف المعارف الدنيوية التي سادت عصره بين مفسري القرآن، كما طبق طرق البحث الفلسفية واللغوية. وقد أسهم بذلك في وضع أسس عقلية للديانة اليهودية والدفاع عنها أمام الهجمات التي تعرضت لها في ذلك الوقت بأنها ديانة محرفة.
- لجأ سعديا في تفسيره إلى مناهج التأويل المرتبط بالنص والمنطلق من التفسير، مستخدماً في ذلك العقل لدفع الشبهة عن فقرات العهد القديم المخالفة للعقل والمتناقضة، وأسلوب المجاز الذي اعتمد عليه للخروج من دائرة المعاني المباشرة لكلمات وفقرات العهد القديم محل الطعن، والمحكم والمتشابه وطرق رد المتشابه إلى المحكم التي استطاع بها رفع التناقض بين فقرات العهد القديم بعضها وبعض، وبين العهد القديم والتوراة الشفوية، وبين فقرات العهد القديم وأدلة العقل. كما اعتمد سعديا في تفسيره على بعض الأساليب التفسيرية التي تعتمد على توجيه اللغة، مثل استقصاء وجوه الآيات وتحديد المقاصد اللغوية لفقرات العهد القديم.
- ألقت قضايا هذا العصر (القرن العاشر الميلادي، الرابع الهجري) بظلالها على تفسير سعديا لسفر التكوين، فنجد منها قضية المعرفة، التي ارتبط بها توفيقه بين العقل والنقل، ووضعه للعقل في أول سلم المعرفة ثم يليه النقل الصحيح. وقضية الذات الإلهية وصفاتها، التي تبدأ بإثبات الوجود الإلهي عبر أدلة كثيرة، ثم إثبات التوحيد عن طريق الحداثة، ويليه الحديث عن ما يجب أن يلحق بالذات الإلهية من صفات. وقضية عدل الله وحرية الإنسان المقترنة بهذا العدل، فإذا كان الله عادلاً فهذا يعني بالعقل أن الإنسان مخير يعمل أعماله عن قصد ووعي لذلك يحاسب في الآخرة عن عدل، ومن هنا دخل سعديا للقضية الرابعة الشائكة التي كثيراً ما وجه لليهودية النقد من خلالها، وهي تنزيه الذات الإلهية عن النقص والتجسيم الذي زخرت به كتب الديانة اليهودية، ولذلك فمن الممكن أن نعد من أهم إنجازات سعديا تنقيّة المفهوم

الإلهي من الشواذب التي طالما علقت به في كتب التراث اليهودية، وهذا يوصل إلى القضية الخامسة التي يلزم القول بها بعد إثبات عدل وتوحيد الله وتنزيهه، وهي أن العالم خلق من عدم وأدلة هذا القول وأدلة أن للعالم خالقاً، ورأيه في بعض الآراء التي طُرحت في هذا المجال مثل الجزء الذي لا يتجزأ والكمون والطفرة والغائية. ذلك بالإضافة إلى الموضوعين اللذين ارتبطا دائماً بتلك القضايا، وهما: النبوة التي واجهت في هذا العصر الكثير من النقد لغلبة المنهج العقلي، فرأى بعض المفكرين أن الإنسان يستطيع أن يصل بمفرده إلى حقيقة الكون وحقيقة وجود الله، لذلك كان يجب التأكيد بين ثنايا تفسير سفر التكوين على أهمية الدور الذي يقوم به النبي من تعليم الناس شرائع دينهم التي لا يستطيعون الوصول إليها عن طريق العقل. أما القضية الثانية التي تعد علامة الصحة في هذا العصر فتمثلت في الجدل، حيث كانت كل الفرق تجادل بعضها بعضاً مستخدمة أساليب الجانب المعارض نفسها، وكل يرى أنه على صواب. وقد استخدم سعديا في جدله طرق أشهر فرق الجدل في ذلك العصر، وهي المعتزلة.

- تميزت كتابة سعديا لتفسير سفر التكوين بالعديد من السمات الخاصة، بالكتابة العربية اليهودية، التي كُتبت بها اليهود في ذلك العصر سواء من الناحية الكتابية أم الصوتية أم النحوية أم المعجمية، نتيجة لأثر اللهجات العربية في تلك الكتابة.

ثبت المصادر والمراجع

ثبت المصادر و المراجع العربية

أولاً: المصادر:

-القرآن الكريم.

-العهد القديم.

-الاسترأبادي: رضى الدين بن الحسن. شرح الرضى على الكافية. تعليق يوسف حسن عمر. جامعة قاريونس. ١٩٧٨.

-الأشعري: أبو الحسن على بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. صححه هلموت رينز. الهيئة العامة لقصور الثقافة. ط٤. ٢٠٠٠.

-الأشموني: حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية بن مالك. دار احياء للكتب العربية. عيسى البابي الحلبي. د.ت.

-الأصفهاني: أبو الفرج. المفردات في غريب القرآن. مطبعة مصطفى الحلبي. القاهرة. ١٩٦١.

- ابن هشام الأنصاري: أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام. أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ١٩٨٨.

-شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ١٩٨٨.

-الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب. التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج. تحقيق: محمود محمد الخضير، محمد عبد الهادي أبو ريذة. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٤٧.

-البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. صحيح البخاري. دار مطابع الشعب. د.ت.

-البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي. الفرق بين الفرق. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط١. ١٩٨٥.

-الترمذي: سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط١. ١٩٥٦.

-التهانوي: محمد أعلى بن على. كشاف اصطلاحات الفنون. المكتبة الإسلامية. خياط. بيروت. د.ت.

-الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون. الهيئة العامة لقصور الثقافة. سلسلة الذخائر. ٨٥. د.ت.

- الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون . دار الجيل. بيروت. ١٩٨٨.
- الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. أسرار البلاغة (في علم البيان). تحقيق: السيد محمد رشيد رضا. دار المعرفة. بيروت. د.ت.
- دلائل الإعجاز (في علم المعاني) تحقيق: محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط٢. ١٩٨٩.
- ابن جني: أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة. ط٢. ١٩٥٥.
- سر صناعة الإعراب. دراسة وتحقيق: د/ حسن هنداوي. دار القلم. دمشق. ط١. ١٩٨٥.
- الجويني: أبو المعالي. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: د/ محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي. مصر. ١٩٥٠.
- الشامل في أصول الدين. تحقيق: هلموت كلوبفر. دار العرب. ١٩٦٠-١٩٦١.
- الحافظ البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين. كتاب الأسماء والصفات. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. د.ت.
- ابن حزم الظاهري: أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق: د/محمد إبراهيم نصر، د/عبد الرحمن عميرة. دار الجيل. بيروت. ط٢. ١٩٩٦.
- أبو حيان الأندلسي: أبو عبد الله محمد بن يوسف الغرناطي. تفسير البحر المحيط. دار الفكر. بيروت. لبنان. ١٩٩٢.
- الخياط: أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تقديم ومراجعة: محمد حجازي. مكتبة الثقافة الدينية. ١٩٨٨.
- أبو داود: سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان. حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة. ط٢. ١٩٥٠.
- الدميري: كمال الدين. حياة الحيوان الكبرى. تحقيق: الشيخ عبد اللطيف سامر. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. ط١. ١٩٩٥.
- الرازي: محمد فخر الدين ضياء الدين عمر. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب. دار الفكر. بيروت. لبنان. ط٣. ١٩٨٥.
- الرضي: الشريف. تلخيص البيان في مجازات القرآن. تحقيق: محمد عبد الغني حسن. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة. ط١. ١٩٥٥.

- الرماني: أبو الحسن علي بن عيسى. النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني. تحقيق: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام. دار المعارف. مصر. ط٢. ١٩٦٨.
- الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. ط٢. ١٩٧٢.
- الزمخشري: أبو القاسم محمد جار الله محمود بن عمر. أساس البلاغة. دار التنوير العربي. بيروت. لبنان. ط٤. ١٩٨٤.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. مكتب الإعلام الإسلامي. ط١. ١٤١٤هـ.
- السيوطي: عبد الرحمن جلال الدين. الإتيقان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٧٤-١٩٧٥.
- معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع. تصحيح: السيد محمد بدر النعساني. دار المعرفة. بيروت. د.ت.
- الشهرستاني: أبو الفتح بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق: الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع. القاهرة. د.ت.
- نهاية الأقدام في علم الكلام. تحقيق الفرد جيوم. مكتبة الثقافة الدينية. ١٩٤٨.
- الطبراني: معجم الطبراني لسليمان بن أحمد بن أيوب. تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت. مؤسسة الكتب الثقافية. ط١. ١٩٨٦.
- الطبري: جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر. دار المعارف. مصر. د.ت.
- أبو عبيدة: معمر بن المثنى. مجاز القرآن. تحقيق: محمد فؤاد سركين. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط٢. ١٩٧٠.
- ابن عقيل: محمد محيي الدين. شرح ابن عقيل. دار الفكر. ط١٩. ١٩٧٢.
- الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد. معاني القرآن. عالم الكتب. بيروت. ط٢. ١٩٨٠.
- القاسم الرس: إبراهيم بن إسماعيل. نقد المسلمين للثنوية والمجوس مع الرد على ابن المقفع. تحقيق: إمام حنفي عبد الله. دار الآفاق العربية. ط١. ٢٠٠٠.
- القاضي عبد الجبار بن أحمد: (أبو الحسن الأسد آبادي). متشابه القرآن. تحقيق: عدنان محمد الوكيل. مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع. القاهرة. د.ت.
- شرح الأصول الخمسة. تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. ط١. ٢٠٠١.

-المغنى في أبواب العدل والتوحيد. تحقيق: د/ إبراهيم مدكور.

المؤسسة المصرية للتأليف والنشر. د.ت.

-المجموع المحيط بالتكليف في العقائد. تحقيق: عمر السيد

عزمي، د/ أحمد فؤاد الأهواني. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. د.ت.

-ابن قتيبة: أبو عبد الله محمد بن مسلم. تأويل مشكل القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر. دار التراث. ١٩٧٣.

-أدب الكاتب. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد. دار صادر. بيروت. ١٩٦٧.

-القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. ط٣. ١٩٦٧.

-المالقي: أحمد بن عبد النور. رصف المباني في شرح حروف المعاني. تحقيق: أحمد محمد الخراط. مطبوعات مجمع اللغة العربية. دمشق. ١٣٩٤هـ.

-المرتضى: الشريف على بن الحسين الأمالى. غرر الفوائد ودرر القلائد. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي. ط١. ١٩٥٤.

-المسعودي: أبو الحسن على بن الحسين بن على. التتبيه والأشراف. دار صادر. بيروت. د.ت.

-مسلم: صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. حققه: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث. القاهرة. ط١. ١٩٩١.

-ابن النديم: محمد بن إسحاق. الفهرست. تحقيق: يوسف على الطويل. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط١. ١٩٩٦.

-ابن يعيش: موفق الدين يعيش بن على. شرح المفصل. عالم الكتب. بيروت. د.ت.

ثانياً: المراجع:

-إبريس: محمد جلاء. التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. مكتبة مدبولي. د.ت.

-أمين: أحمد. فجر الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. ط١. ١٩٧٥.

-ضحى الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. ط٥. ١٩٥٦.

-أنيس: إبراهيم. في اللهجات العربية. مكتبة الأنجلو. ط٤. ١٩٧٣.

-الأصوات اللغوية. مكتبة الأنجلو. ط٦. ١٩٨٤.

-بدوي: عبد الرحمن. من تاريخ الإلحاد في الإسلام. سينا للنشر. ط١. ١٩٤٥. ط٢. ١٩٩٣.

-بشر: كمال. علم اللغة العام. دار المعارف. مصر.

-الجليند: محمد السيد. قضية الألوهية بين الدين والفلسفة. قباء للطباعة والنشر. ٢٠٠١.

-الجندي: أحمد علم الدين. اللهجات في التراث. الدار العربية للكتاب. ١٩٨٣.

- حسن: عباس. النحو الوافي. دار المعارف. ط ٣.
- حسن: د/ محمد خليفة، د/ أحمد هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم. دار الثقافة العربية. ٢٠٠١.
- حسن: د/ محمد خليفة: ظاهرة النبوة الإسرائيلية. دار الزهراء للنشر. ١٩٩١.
- حسين: عبد القادر. القرآن والصورة البيانية. دار النهضة. مصر. د.ت.
- الحملوي: أحمد. شذا العرف في فن الصرف. شرح وتصحيح: د/ حسنى عبد الجليل يوسف. مكتبة الآداب. د.ت.
- الذهبي: محمد حسين. التفسير والمفسرون. مكتبة وهبة. ط ٢. ١٩٨٥.
- زهدي: حسن جار الله. المعتزلة. مطبعة مصر. ١٩٤٧.
- أبو زيد: نصر حامد. الاتجاه العقلي في التفسير. المركز الثقافي العربي. ط ٤. ١٩٩٨.
- زينة: حسنى. العقل عند المعتزلة دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط ٢. ١٩٨٠.
- سرحان: هيثم. استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. دار الحوار. سوريا. ط ١. ٢٠٠٣.
- الشامي: رشاد. تطور وخصائص اللغة العبرية. مكتبة سعيد رأفت. القاهرة. ١٩٧٨.
- عبد التواب: رمضان. فصول في فقه العربية. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط ٣. ١٩٨٧.
- عبد القادر: محمد طاهر. تاريخ القرآن وخرائب رسمه وحكمه. مصطفى البابي الحلبي. ط ١.
- عبد المجيد: محمد بحر. اليهودية. مكتبة سعيد رأفت. القاهرة. ١٩٧٨.
- عمارة: محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. دار الشروق. ط ٢. ١٩٨٨.
- رسائل العدل والتوحيد للإمام الحسن البصري والإمام القاسم الرسي والقاضي عبد الجبار بن أحمد والشريف المرتضى. دار الهلال. ١٩٧١.
- عمر: أحمد مختار. تاريخ اللغة العربية في مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٧٠.
- الفاخوري: حنا، و خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية. دار المعارف. بيروت. د.ت.
- قنديل: عبد الرزاق أحمد. الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. دار التراث. القاهرة. ١٩٨٤.
- القوصي: عطية. اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. القاهرة. ١٩٧٨.
- مراد: سعيد. العقل الفلسفي في الإسلام. مكتبة الأنجلو المصرية. تصدير: أ.د عاطف العراقي.
- مروّة: حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي. ط ٥. ١٩٨٥.
- ناظم: سلوى. سعديا جاءون أقدم النحاة العبرانيين. تأليف: س.ك. سكوس. القاهرة. ط ١. ١٩٩٤.
- المعاجم العبرية. القاهرة. ١٩٩٤.

- دراسات عبرية مقارنة. دار الثقافة العربية. ١٩٩٤، ١٩٩٥.
- النشار: على سامي. لفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية. منشأة دار المعارف. الأسكندرية. ط١. ١٩٧٢.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف. ط٩. د.ت.
- الهواري: محمد. الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجيزا. دار الزهراء للنشر. القاهرة. ١٩٩٤.
- ثالثاً: الكتب المترجمة:
- أوليري: ديلاسي. الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ترجمة: د.تمام حسان. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٧م.
- بريهيه: إميل. الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري. ترجمة: د/ محمد يوسف موسى، د/ عبد الحليم النجار. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ١٩٥٤.
- جولدتسهير: اجنتس. مذاهب التفسير الإسلامي. ترجمة وتحقيق: د/ عبد الحليم النجار. دار اقرأ. ط٢. ١٩٨٣.
- العقيدة والشريعة في الإسلام. نقله للعربية: د/ محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق. دار الكتب الحديثة. مصر. ط٢. د.ت.
- دى بور: ت.ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: د/ محمد عبد الهادي أبو ريذة. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ط٤. ١٩٥٧.
- ديورانت: ول. قصة الحضارة. ترجمة: محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ط٢. ١٩٥٦.
- شازار: زلمان. تاريخ نقد العهد القديم. ترجمة: د/ أحمد هويدي. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ٢٠٠٠م.
- فك: يوهان. العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ترجمه وعلق عليه: د/رمضان عبد التواب. مكتبة الخانجي. مصر. ١٩٨٠.
- ليبير: آلان دى. فلسفة العصر الوسيط. ترجمة: أ.د. مصطفى ماهر. دار شرقيات للنشر والتوزيع. ط١. ١٩٩٩.
- منز: آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. نقله للعربية: محمد عبد الهادي أبو ريذة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٤٧.
- موسكاتي: سبتيانو. الحضارات السامية القديمة. ترجمة: د/ السيد يعقوب بكر. دار الرقي. بيروت. ١٩٨٦.

-ولفلسون: هاري.أ. فلسفة المتكلمين. ترجمة: مصطفى أبيب عبد الغنى. المجلس الأعلى للثقافة. ط١. ٢٠٠٥.

رابعاً: المعاجم والموسوعات:

- الحموي: ياقوت. معجم البلدان. دار صادر. بيروت. لبنان. ١٩٧٧.
- الخليل: أبو عبد الرحمن بن أحمد الفراهيدي. العين. تحقيق: د/مهدى المخرومي ود/إبراهيم السامرائي. دار الرشيد للنشر. العراق. ١٩٨٠.
- الزبيدي: الإمام اللغوي السيد محمد مرتضى. تاج العروس. دار ليبيا للنشر والتوزيع. بنغازي. د.ت.
- الفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة. دار الريان للتراث. ط٢. ١٩٨٧.
- معلوف: لويس. المنجد في اللغة والأعلام. دار المشرق. بيروت. ط٣٤. ١٩٩٤.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. دار صادر. بيروت.
- دائرة المعارف الإسلامية. نقلها للعربية: أحمد الشنتاوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، حافظ جلال. ١٩٣٣.
- الموسوعة الفلسفية العربية. معهد الإنماء العربي. بيروت. ١٩٨٦.
- موسوعة الفلسفة. لد/ عبد الرحمن بدوي. الموسوعة العربية للدراسات والنشر. ط١. ١٩٩٦.
- قاموس دافيد سجيغ. دار شوكن للنشر. أورشليم. تل أبيب. ١٩٩٠.

خامساً: الدوريات:

- تسوكر: موشيه مردخاي. التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة عن مقنمة كتاب تفاسير الرابي سعديا جاعون لسفر التكوين. ترجمة: د/ أحمد هويدي. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة. العدد ٦. ٢٠٠٣.
- هويدي: أحمد محمود. منهج سعديا في ترجمة التوراة. رسالة المشرق. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة. المجلد السابع. الأعداد من ١: ٤. ١٩٩٨.

سادساً: الرسائل الجامعية:

- الأيوبي: محمد تمام مصطفى. رسالة دكتوراه. بعنوان: مشكلات ترجمة سعديا جاعون للتوراة إلى اللغة العربية. إشراف: أ.د/ محمد عوني عبد الرؤوف، د/ جمال أحمد الرفاعي. كلية الألسن. جامعة عين شمس. ٢٠٠٣.

-אבו המגד: לילי. רסאלה דקטורא. בענואן: הוהאנץ הלהודייה פי משר פי העשר הוסיט
(הגניזא הלהודייה), إشراف: أ.د/نازك عبد الفتاح. كلية الآداب. جامعة عين
شمس. ١٩٨٧.

-זכרי: יחי. רסאלה מאגסטר. בענואן: سعديا جاعون متكلماً وفيلسوفاً. إشراف: د/حسن
حنفي، د/محمد خليفة حسن. قسم فلسفة. كلية الآداب. جامعة القاهرة. ١٩٩٣م.
أعمال أخرى لسعديا:

-الأمانات والاعتقادات. نشره لاتداور. لينن. ١٨٨٠.
-ترجمة التوراة إلى العربية. نشره يوسف ديرينبورج. باريس. ١٨٩٣.
-تفسير سفر الأمثال. وهو كتاب طلب الحكمة. نشره يوسف ديرينبورج. باريس. ١٨٩٤.
ثبت المصادر والمراجع العربية

أولاً: المصادر:

- התנ"ך.
- פירוש רב סעדיה גאון לבראשית-הוציא לאור בצירוב מבוא ותרגום והערות
משה צוקר- בית מדרש לרבנים אמריקה- ניו יורק- ١٩٨٤.

ثانياً: المراجع:

- ביאליק: ח.נ-י.ח.רבניצקי:ספר אגדה.אודיסה.1919. כרך שני.ספר שלישי.
- בלאו:יהושע.דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. הוצאת ספרים. האוניברסיטה
העברית.ירושלים.1962.
- בן ששון:חיים הלל.פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים.הוצאת ספרים. עם
עובד.תל אביב. 1969.
- ד"ר ברקלי:שאול. מבוא למקרא. רובינשטין בשיתוף עם המכון העברי להשכלה
בכתב. ירושלים.1977.
- גוטמן:יצחק יוליס.הפילוסופיה של היהודות.מוסד ביאליק.ירושלים.1953.
- גראטץ:צבי.דברי ימי ישראל.הוצאת אחי ספר.ורשה. 1930.
- גרינץ:י"מ.מבואי מקרא. הוצאת ספרים. יבנה.ישראל.1972.
- גרץ:צבי.דברי ימי ישראל.הוצאת אחי ספר. ורשה. 1930.
- דוד:יהודה. אוצר מדרשים.אייזנשטיין.ישראל. 1969.
- דרורי:רינה. ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה
העשירית.הוצאת הקיבוץ המואחד. תל אביב. 1988.

- הר זהב: צבי . דקדוק הלשון העברית. הוצאת מחברת לספרות בהשתתפות משרד החינוך והתרבות. תל אביב. 1967.
- חומסקי: זאב. הלשון העברית בדרכי התפתחותה. הוצאת ראובן. ירושלים. המהדורה השלישית.
- טשרנוביץ: חיים. תולדות ההלכה. ניו יורק. 1934.
- יעבץ: זאב. תולדות ישראל. הוצאת עם עולם. תל אביב. 1963.
- מלמד: עזרא ציון. מפרשי המקרא. הוצאת ספרים. האוניברסיטה העברית. ירושלים. מהדורה ראשונה.
- מרגילות: מרדכי. מדרש הגדול לספר בראשית. הוצאת מוסד הרב קוק. ירושלים. 1967.
- מרגילות: מרדכי. מדרש הגדול לספר שמות. הוצאת מוסד הרב קוק. ירושלים. 1967.
- סיראט: קולט. הגות פילוסופית בימי הביניים. הוצאת בית כתר. ירושלים. 1975.
- סגל: מ. צ. מבוא למקרא. הוצאת קרית ספר. ירושלים. דפוס 9.
- צינברג: ישראל. תולדות ספרות ישראל. הוצאת יוסף שרברק. הקיבוץ הארצי. השומר הצעיר. מרחביה. תל אביב.
- קאפח: יוסף. סעדיה אלפיומי. ספר הנבחר באמנות ודעות. ניו יורק. 1970.
- קדם: מנחם. מרכזים יהודיים בימי הביניים. תל אביב. אור עם. 1987.
- קוימפן: יחזקאל. תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני. מוסד ביאליק. ירושלים. תל אביב. 1972.
- קורמן: אברהם. זרמים וכתות ביהדות. תל אביב. מהדורה שניה. 1973.
- ראבידוביץ: שמעון. עיונים במחשבת ישראל. הוצאת ראובן. ירושלים. 1969.
- רצהבי: יהודה. אוצר הלשון הערבית בתפסיר רב סעדיה גאון. הוצאת אוניברסיטת בר אילן. רמת גאן. 1985.
- שנאן: אביגדור. עולמה של ספרות האגדה. אוניברסיטה משודרת. משרד בטחון. תל אביב. 1987.
- ثالثاً: الدوريات والمقالات:
- אברמסון: שגרא. והנה פתיחות. לשוננו. 16. הוצאת האקדמיה ללשון העברית. ירושלים. 1965.
- בלאו: יהושע. תרגומים ערביים. מאמר באנציקלופדיה מקראית. הוצאת מוסד ביאליק. ירושלים. 1982.

- "על מעמדן של העברית ושל הערבית בין היהודים דוברי ערבית במאות הראשונות של האסלאם. לשוננו. 26. 1962.
- "העברית המשוערכת והשפעת הערבית הבינונית. מחקרים בלשון. 1. האוניברסיטה העברית. הרצופים. ירושלים. 1985.
- בלומברג: צבי. הקראים והמעוזלה על בעיות ההשגחה הבחירה והשכר ועונש. תרביץ. הוצאת ספרים. ירושלים. חוברות ג-ד. 1973.
- ברודי: ירמחאל. מפעלו ההלכתי של רב סעדיה גאון. פעמים. 54. האוניברסיטה העברית. ירושלים. מכון בן צבי. 1993.
- דותן: אהרן. סעדיה גאון בלשון מחדש. פעמים. 54. 1993.
- טובי: יוסף. רב סעדיה גאון והשירה הערבית. פעמים. 53. 1993.
- "תרגום ערבי יהודי עממי נוסף לתורה. מאמר בספר מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים. האוניברסיטה העברית. ירושלים. מוסד ביאליק. 1996.
- טשרנא: ש.י. תולדות החנוך בישראל בתקופת גאון בבל. התקופה. 20. ורשה. 1924.
- ליונשטם: אילה. משקלו של השם קראי. לשוננו. 38. 1974.
- פלישר: עזרה. מקומו של רב סעדיה גאון בתולדות השירה העברית. פעמים. 45. 1993.
- צוקר: משה. קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג. תרביץ. 14. מכון מדעי היהדות. האוניברסיטה העברית. 1978.
- שלוסברג: אליעזר. השפעת ספרות ה"אזב" על רב סעדיה גאון. עיון על פי פירושו לספר משלי. בקורת ופרשנות. כתב עת לחקר ספרות עם ישראל. הוצאת אוניברסיטת בר אילן. 33. 1989.
- ראו: دوائر المعارف والموسوعات:
- האנציקלופדיה העברית: חברה להוצאת אנציקלופדיה. ירושלים. תל אביב. 1967.
- האנציקלופדיה המקראית: הוצאת מוסד ביאליק. ירושלים. 1945.
- לקסיקון מקראי: בעריכת מנחם סוליאלי ומשה ברכוז. הוצאת דביר. תל אביב. הדפוס השני. 1977.
- خامساً: المعاجم:
- מלון יהודה גור: הוצאת דביר. תל אביב. דפוס. 11. 1966.
- מלון אבן שושן: הוצאת קרית ספר. בע"מ. ירושלים. הדפסה אחת-עשרה. 1984.

ثبت المصادر و المراجع الأجنبية

أولاً: الكتب و المقالات:

- Altmann: Alexander. Three Jewish Philosophers: Philo, Saadya, Jehuda Halew, Macmillan, Publishing Company, New York. 1965.
- Baron: S. W. A social and religious History of The Jews. New York. 1958.
- Blau: Johu. The emergence and linguistic Back ground of Judeo Arabic. A study of the origins of middle Arabic. Oxford University Press. 1965.
- Finelstein: Louis. Rab Saadia Gaon. Studies in his honor. Jewish the theological Seminary of America. 1944.
- Halkin: A.S. Judo Arabic literature. Philadelphia. iii. 1949.
- Kutscher: Raphael. A History of the Hebrew language. The magnes Press. The Hebrew university. Jerusalem. E.J. Brill. Leiden. 1982.
- Malter: Henry. Saadiah Gaon life and works. Philadelphia. 1921.
- " ": Saadia Studies, Jewish Quarterly review. NS3. 1912.
- Margolis: L. History of the Jewish People. A temple Book. New York. 1969.
- Mierra: Polliack. The Karaite tradition of Arab Bible translation. Alinguistic and Exegetical. Study of karaite translatios of the Pentateuch. New York. 1997.
- Track: L.S. Herman. Introduction to The Talmud and midrash. A temple Book. Athenaeum. New York. 1969.
- Waxman: Meyer. A History of Jewish literature. New York. 1960.

ثانياً: الموسوعات ودوائر المعارف:


- Judica: Keter Publishing House. Jerusalem. 1972.

ثالثاً: المعاجم

- Jastrow: Marcus. Dictionary of Talmud Babli Yerushalmi midrashic literature and targumim. Pardes Publishing House. New York. 1950.

رابعاً: الرسائل:

- Abdul Fattah: Nazek Ibrahim .“ Ph.D in Semitic Languages “; Critical Edition of Sections III , IV and V of the amonymous Paraphrastic Hebrew , Translation of Kitab al –amanat wal I,tiqadat , by Saadia Gaon , University of London , England , 1968.

 Bibliotheca Alexandrina



0750427

مكتبة الإسكندرية
2010-2011